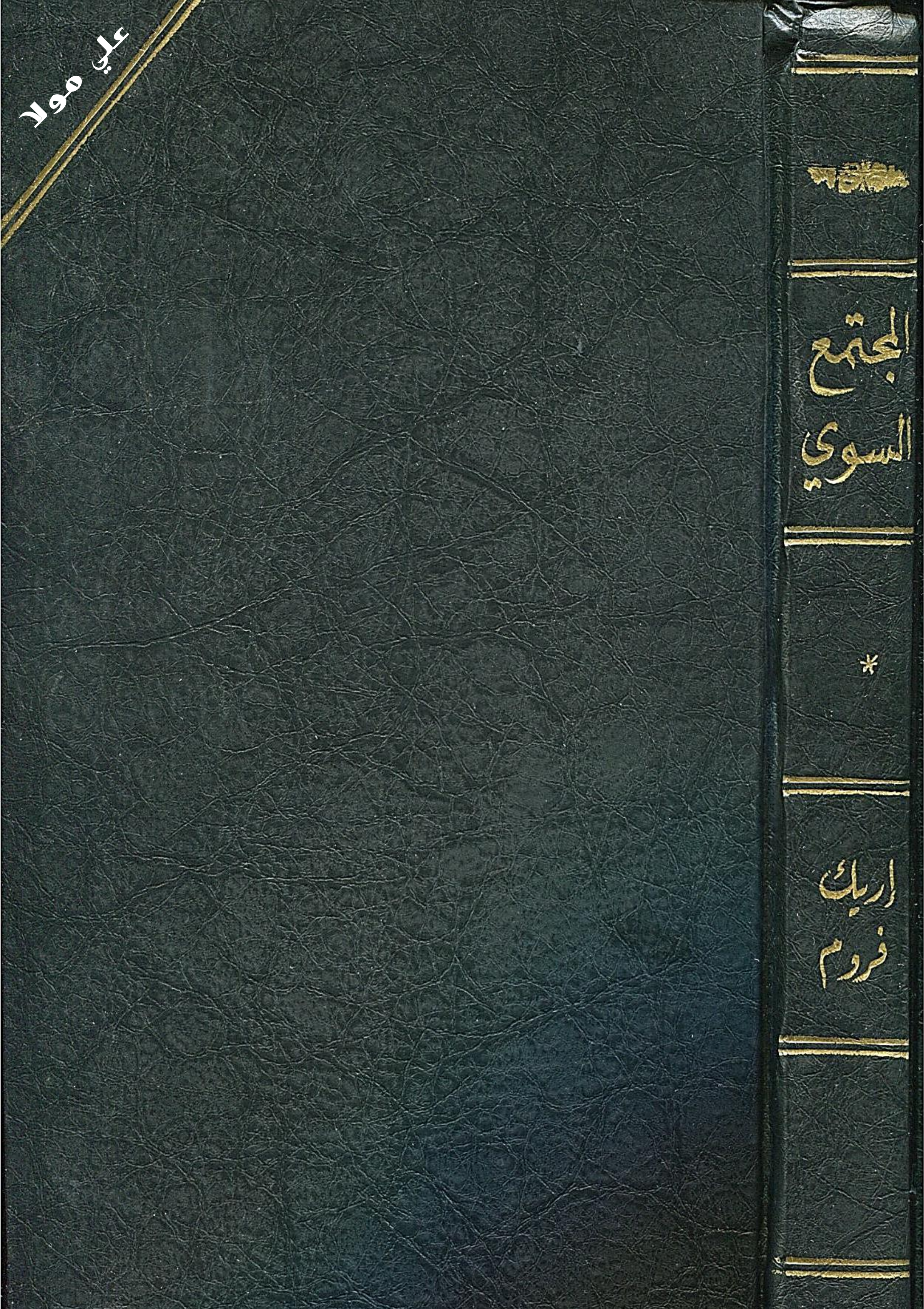

المجتمع
السوي
اريك
فروم

المجتمع السويّ

الإشراف الفني والطباعي: أحمد عكيدي

تصميم الغلاف: شـــادي العيســمي

مقدمة الترجمة العربية

بقلم: محمود منقذ الهاشمي

«إننا نترجم، لا ما لا نفهمه، بل مانفهمه جيداً إلى حدّ أننا نشعر بغيابه».

Fabio Pusterla **فابيو پوستيرلا.**

الكتاب الأثير عندي من كتبه [كتب فروم] هو «**المجتمع السوي**» (1955)، الذي ربما كان ينبغي أن يسمَّى «المجتمع الجنوني» لأن جُلّه مخصّص للبرهان على مسألة كم صحيح أن عالمنا الآن مختلّ العقل، وكيف يُفضي ذلك إلى الصعوبات السيكولوجية.

2006 **الدكتور سي. جورج بوري**

Dr. C. Geo rge Boeree

إن «المجتمع السوي» كتاب من كتب فروم الشهيرة، وقد أثار الاهتمام منذ ظهوره الأول في العام 1955، ولكنه يثير الآن من الاهتمام أضعاف ما أثاره عند صدوره. وهو يقوم على المقدّمة المنطقية التي فحواها أن المجتمع إذ يكون له تأثيره الإيجابي أو السلبي في أفراده، فلا بد من دراسة التأثير الرافد والقامع في الفرد،

وسبر الأوضاع الإنسانية في المجتمع الحديث، مركِّزاً من منظوره السيكولوجي على الوظيفة المحدِثة للمرض النفسي في هذا المجتمع، وهو الأمر المهَمل في الدراسات المعاصرة، وكذلك لا يهتمّ بما هو على أطراف التيار السائد من أوجه إيجابية لا يُنكر وجودها.

ويمكن إجمال أهم الأسباب وراء شعبيته الأولى في العوامل التالية. أولاً، إنه أول كتاب لمحلّل من المحلّلين النفسيين الكبار يدرس الأحوال المرَضيّة للمجتمع الحديث؛ وهذا هو الموضوع الذي أشار فرويد إلى أهميته في كتابه «الحضارة ومنغّصاتها»، ولكنه تهيّب العوائق التي تقف أمام مهمة كهذه، وتوقّع أن يغامر أحدهم يوماً «في هذا البحث في الحالة المرَضيّة للجماعات المتمدّنة». ثم إن هذا الكتاب قد جاء بعد النجاح المدوّي الذي حقّقه فروم في كتب سابقة له، ولا سيما منها «الهروب من الحرية» (1941)، و«الانسان من أجل ذاته» (1974)، و«اللغة المنسيّة» (1951). وهو يُظهر الاتّساق الداخلي والخارجي، والقوة التفسيرية، وقابليّة الامتحان، والقدرة النبوئية، والوضوح في معالجة المشكلات العميقة والمعقّدة. وفيه يتابع فروم نقده لفرويد، ويقدّم أساسيات ما يدعوه «التحليل النفسي الإنساني»، الذي عُدّ الثورة الثالثة في علم النفس.

أما أبرز أسباب الاهتمام الحالي المتزايد بـ«**المجتمع السوي**»، فتكمن في أمور منهجية وتاريخية. فمنهجياً، حدث في العقدين الأخيرين تحوّل ثوري في البحث العلمي أوصل العلماء إلى إلغاء الحدود بين فروع المعرفة وزيادة «**التداخل بين الفروع المعرفية**» interdisciplinary و «**التفاعل العابر للفروع المعرفية**» transdis-ciplinary interaction. وهذا التحوّل أكسب عمل فروم تقديراً أوسع مما حظي به من قبل، عندما كان كل فرع معرفي يُعدّ كينونة مغلقة واختصاصاً لا علاقة له

بالفروع المعرفية الأخرى. وكانت أبرز الصفات التي تميّز عمل فروم هي قدرته على الاعتماد على فروع معرفية كثيرة ومختلفة وتوحيدها لمعرفة الظاهرة في تفاعلاتها وتشابكاتها المعقّدة. فللظاهرة النفسية أبعاد سوسيولوجية واقتصادية وأنثروبولوجية وفيزيولوجية وبيولوجية وسياسية وقد تكون لها صلة بالأسطوريات وتاريخ الدين والشعر والفلسفة وما إلى ذلك. ولم يحدث هذا التحوّل الثوري بفعل المصادفة بل الضرورة، لأن تعقيد الواقع هو الذي فرض تحطيم الحواجز بين الفروع المعرفية. والآن لا يُعدّ المرء ذا معرفة حقيقية حتى باختصاصه إذا لم يكن يعرف شيئاً إلا اختصاصه. وهذا لا يعني إلغاء الاختصاص، بل رفده بالمعطيات الكثيرة من الفروع المختلفة. فمن المستحيل أن يفهم المرء بحق أي شيء في الواقع من دون أن يأخذ في الحسبان الدور الدينامي للتفاعلات والتشابكات المعقّدة للعوامل التي يجري البحث فيها في مختلف المجالات وشتى المستويات. وكان عمل فروم يبدو فريداً لبعضهم، وغريباً لبعضهم الآخر. وهو يبدو الآن سبّاقاً في فهمه الهوليسي للظاهرة التي يدرسها وتركيزه على شبكة العلاقات بدلاً من البنى المنعزلة.

وتاريخياً، يبدو أن الاستعداد للشكّ في سلامة المجتمع يزداد باطّراد في المجتمعات الغربية عموماً، والمجتمع الأمريكي بوجه خاص. ففي الخمسينيات، وبعد التحرر من شبح الحرب العالمية، والانخراط في النمو الاقتصادي غير المسبوق وغير المحدود، كانت قلة في الولايات المتحدة تشكّ في أن الأمور تسير نحو الأفضل باطّراد. ولعل هذه القلّة هي التي يمكن أن يكون نقد فروم لبنية المجتمع الأمريكي قد ضرب على الوتر عندها، ولو أنه من الممكن أن الآخرين قد سحرتهم

محاجّاته ومناقشاته للنمو الشخصي والعلاقات الشخصية المتبادلة. أما الآن، فيبدو أن نقد فروم قد ثبت على محكّ الزمان. فالأرقام المفزعة التي قدّمها حول انتشار بعض الآفات كالأمراض النفسية والانتحار وقتل الآخر والإدمان الكحولي، تزداد صورتها خطورة عندما نعلم أنها لم تتناقص ولم تتوقّف عند حدّها على مرّ السنين بل ازدادت. وفي العام (1989) كان يوجد في الولايات المتّحدة (14) مليوناً من المدمنين على المخدّرات؛ وفي مدينة نيويورك وحدها يموت شخص اغتيالاً كل خمس ساعات؛ وتُنتهك حرمة امرأة كل 3 ساعات؛ ويُعتدى على شخص كل 3دقائق، وهذا يعني سنوياً بالنسبة إلى هذه المدينة وحدها، ارتكاب (712419) جريمة[1]. وتحتل الولايات المتحدة المرتبة الثانية بعد اليابان في بيع الأمهات غير المتزوجات لأطفالهن في سوق سوداء خاصة بشراء الأطفال المولودين حديثاً[2].

ويعلن المختصون في البلدان الرأسمالية المتقدمة أن هناك ازدياداً مطّرداً في الاكتئاب وكذلك في الفُصام الذي يوصف في اليابان، مثلاً، بأنه «مرآة البيئة الاجتماعية المعاصرة»؛ وأن الفصام في تلك البلدان، على الرغم من التقدّم في تشخيصه، ليس هناك تقدّم في علاجه، والسبب في ذلك انعدام البيئة الاجتماعية المساعدة على الشفاء. فالمريض النفسي لا يلقى الدعم من مجتمعه، والمرض النفسي مخجل. فلو أصيب رئيس شركة بأزمة قلبية قيل إنها نتيجة الإجهاد في العمل، فإن ذلك مبعث على الفخار، وكل الناس يدعمونه. ولكنه إذا أصيب

---

(1) راجع روجيه غارودي، «**الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها**»، ترجمة د. خليل أحمد خليل، باريس: دار عام ألفين، ١٩٩٢، ص ص ٦٣-٦٤.

(2) راجع مقالة دايساكو إكيدا، «الأمهات» في كتابه «**أطفال من زجاج**»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، حلب: مركز الإنماء الحضاري، ٢٠٠٤.

بأزمة نفسية، للسبب ذاته، فإن عليه أن يكابد في صمت لئلا يتعرّض للهزء والاحتقار. ويؤكد الطبيب النفسي الدكتور لاينوس پولنغ Linus Pauling أن في الولايات المتّحدة أعداداً متزايدة باطّراد من الناس الذين يصبحون عاجزين عن التكيّف مع الحياة الاجتماعية والمهنية والعائلية.

وبالإضافة إلى كل ذلك، فإن ما يزيد الشكّ في سلامة المجتمعات الرأسمالية المعاصرة هو أخطار الحروب، والإنذارات على الجبهة البيئية، وجرائم الحرب الشنيعة التي ارتكبتها الولايات المتحدة في أفغانستان والعراق، وانبعاث الإيمان بـ«قوى السوق» الذي أعاد بعضاً من أسوأ ملامح المقاولة في القرن التاسع عشر. والولايات المتحدة، بعد حرب ڤييتنام وما خلّفته من آثار تدميرية، لم تتوانَ عن إشعال الحروب الأهلية والحروب بالوكالة، ثم الإسفار عن الوجه الاستعماري القديم بصورته الوحشية وادعاءاته القديمة بنشر الحضارة والديمقراطية، وخلق العداوات العنيفة ضمن الشعوب وبينها وبين تلك الشعوب. وقد وصف الشاعر والناقد الألماني هـ. م. إنتسنبرغر H. M. Entzenberger عصرنا بقوله: «إنه عصر الانتقال من الحرب الباردة إلى الحروب الأهلية». وكان لانسحاب الولايات المتحدة من «اتفاقية كيوتو» لحماية البيئة، ولجوئها إلى الكذب المفضوح في بياناتها الرسمية، وإنفاقها العسكري الهائل على حساب المجالات الاجتماعية المفيدة للمجتمع، وظهور جيل المنقطعين عن الدراسة، وتبنّي جورج بوش (الابن) شعار هتلر الحرفي «من ليس معنا فهو علينا»، والحروب الاستباقية، والعودة إلى الأساليب الاستعمارية القديمة كـ «فرّقْ تَسُدْ»، واستقدام البعثات التبشيرية، وتعريض الأمريكان للخطف والقتل والتدمير على أيدي المتطرفين من

الشعوب المقهورة، وجلب الشركات الكبيرة في الولايات المتحدة المآسي لشعبها ولشعوب العالم من أجل جشعها، ودفع العالم إلى امتلاك القوة العسكرية والنووية، كان لكل ذلك أثره القويّ في المثقفين اليوم. وأصبح الفلاسفة وعلماء البيئة والاجتماع الغربيون تجتاحهم الشكوك حول الاتجاه الذي تتّخذه الحضارة الغربية وقيمها، ولم يعد الانهيار المثير للكتلة الشيوعية سنة (1989) يُنظرَ إليه على أنه تزكية للرأسمالية، كما حاول الضجيج الإعلامي أن يصورّ ذلك في سنوات متلاحقة. فهناك إلى جانب السمتين البارزتين في المجتمعات الغربية، وهما الضجر والقلق، يعيش المثقّفون حالة التوجّس من كارثة مُحدِقة. ومما لا شك فيه أن الأزمة الرأسمالية الحالية هي من الصور التي تُنذر باحتمالات الانهيارات المريعة.

وإذا كان ذلك يُكسب دراسة فروم المصداقية ويضاعف الاهتمام بها، فإن الموضوعات التي تعالجها تجعل لها راهنية تدوم طويلاً. ولكن على الرغم من الحركات المناهضة للتوجّه العام في المجتمعات الغربية المعاصرة، كـ«الحركة الإيكولوجية»، و«الحركة المناهضة للانتشار النووي»، و«الحركة الأنوثية»، و«الحركة المناهضة للحرب»، وعلى الرغم من انتعاش الفكر الاشتركي الديمقراطي في أمريكا الجنوبية وبعض البلدان الأوربية، فإن الاتجاه السائد في الدراسات الأكاديمية الحاليّة الغربية يختلف عن اتجاه «المجتمع السوي» في مسألة جوهرية. إنها مجرد اقتراح الحل، مجرد بقاء الأمل في التغيرّ. فالباحثون اليوم عموماً إما أنهم مشغولون نفعياً بكسب الرزق فتراهم عاكفين على إنجاز الأبحاث المموَّلة في أمور منعزلة صغيرة، وإما أنهم غاطسون في نوع من اليأس الصقيل، كالعشّاق الذين عانوا من الصدود والهوان مرات ومرات فلم يجدوا ملاذاً لهم إلا في اليأس.

وكتاب «المجتمع السوي» لم يفقد إيمانه بإمكانات البشر، وهو في كل تحليلاته يرى أن مجالات الأمل ليست منعدمة. إنه يتحدّى الفهم المشترك ويتحدى طريقة التفكير السائدة في أن تقيم وزنًا له. وهو في مفهومه للصحة الذهنية يناقض الرؤية الشعبوية، التي يتبنّاها بعض علماء النفس الاجتماعيين، وهي الرؤية التي تغذّيها النظريات العرقية والقومية العلموية والأفكار الإمبريالية الاستعلائية ومفادها أن العالم الغربي، وخصوصًا العالم الأمريكي هو «أفضل العوالم الممكنة»، وأن «الطريقة الأمريكية في الحياة» تتوافق مع أعمق حاجات الطبيعة البشرية وأن التلاؤم مع هذه الطريقة في الحياة يعني الصحة الذهنية والنضج. ولكن الواقع يُثبت خلاف ذلك، و «بدلاً من أن يكون علم النفس الاجتماعي وسيلة لنقد المجتمع، يصير مستميح الأعذار للحالة الراهنة». كما يفنّد الكتاب الرؤية الأخرى «التي تستمر من هوبز إلى فرويد، والتي تفترض وجود تناقض أساسي وثابت بين الطبيعة البشرية والمجتمع». ويستخلص فروم أن «كلا الموقفين، "رؤية التوافق" والرؤية الهوبزية الفرويدية للصراع الضروري بين الطبيعة البشرية والمجتمع، يتضمن الدفاع عن المجتمع المعاصر وكلاهما تحريف أحادي الجانب». ويرى أن الامتحان الضروري للعلاقة بين المجتمع والطبيعة البشرية «لا بد أن يدرس التأثير الرافد والقامع للمجتمع في الفرد على السواء». والقيام بهذه الدراسة يقتضي التحرر من «النسبوية» ومغالطاتها.

* * *

النسبوية والفهم الجدلي للنسبية

من أشدّ الآفات الناجمة عن الثقافة رواجاً في عصرنا: الإرهاب والنسبوية... وفي اعتقادي أن الردّ على النسبوية ودحضها مسألة في غاية الأهمية.

. كارل پوپر-

إن البحث في المجتمع السوي ينطلق من موقف معرفي مناهض تماماً للموقف النسبوي الذي كان يشيع بين الناس، والذي لا يزال يجد المنادين به حتى عند بعض الفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع. ولكي نستطيع أن نفهم موقف كتاب «المجتمع السوي» لفروم لا بد من إلقاء نِظرة فاحصة جديدة على النسبوية من خلال تحليلها عند كاتب من أشهر الكتّاب الذين تبنّوها في عصرنا، هو جان فرانسوا ليوتار Jean François Lyotard.

وتتّسم النسبوية برفض المعرفة الموضوعية والقيم الشاملة وترى أن الحقيقة ليست حقيقة إلا بالنسبة إلى فئة خاصّة وضمن ظروف معيّنة. والأمثلة الكثيرة عليها نجدها عند الكثير من العوامّ وأنصاف المتعلمين، الذين يعانون من إخفاقات كثيرة، ويرفضون الاعتراف بقيمة أي جهد ويُصرّون على أن الظروف والحظوظ وحدها هي التي أوجدت هذا الشيء. ويمكن أن نجدها عند الناس الذين يصفهم طه

حسين بأنهم «لا يعملون ويَغيظهم أن يعمل الآخرون»، ولا يرون في العمل إلا انعكاساً للفرص الممنوحة. وقد نراها عند بعض الذين يتجادلون ويصرّون على موقفهم، على الرغم من عدم وجود أية حجة لديهم تؤيّد ذلك الموقف بقول أحدهم للآخر، «عقلي غير عقلك»، أو ما إلى ذلك. وهناك حكّام يدّعون الاشتراكية، ولا يحققون أي مبدأ من مبادئها، وحجّتهم أنهم يستلهمون واقعهم وظروفهم. ويستخدم الحجة ذاتها طغاة يدّعون الديمقراطية النابعة من صميم الواقع والتراث. وهناك انتهازيون يتحولون من أصوليين إلى اشتراكيين ومن ثم إلى ليبراليين جدد حسب الظروف. ولكن قيام بعض الشخصيات الفكرية بالتفلسف المتحذلق حول النسبوية وترويجها قد أسهم إسهاماً كبيراً في جعلها آفة من آفات المعرفة المعاصرة. وسوف نرى في المجادلة النسبوية عند ليوتار كيف تنطوي على المواربة وأحادية الجانب والمغالطات في رفضها الانفعالي لشمولية المعايير.

إن ليوتار يتجه بالنقد إلى محاولة هابرماس لشرح افتراضه أن المشروعية الشاملة للحقيقة والمعايير الأخلاقية فكرة منتظمة تتمّ بالاتفاق في الخطابات الجدالية. ويُدلي ليوتار بحجّته ضد ذلك كما يلي: «هل يمكن إيجاد المشروعية بالاتفاق الذي يتمّ التوصّل إليه من خلال النقاش، كما يعتقد هابرماس؟ إن الاتفاق هو نكْثٌ للاختلاف النوعي في الألعاب اللغوية. والابتكار هو على الدوام نتاج الشقاق.»(1)

وفي قراءة أولّية لهذه الفقرة، يمكن أن يعتقد المرء أن هذه الدعوة إلى الشقاق تعني تشجيع حق الاختلاف ومخالفة الإجماع، وتشجيع التحدّي النقدي لكل المزاعم بالصحة التي يُفترض أنها قادرة على إيجاد الإجماع. ومن الناحية

---

(1) Jean - François Lyotard, «**The Post Modern Condition**», Minneapolis, M. N : Univerrity of Minnesota Press, 1984, p. XXXV.

الإبستمولوجية والصحية، لا يدلّ الإجماع على الصحة ولا يُعدّ في ذاته برهانًا. وكما يقول فروم في «المجتمع السويّ» : «وليس للمصادقة الإجماعية في حد ذاتها علاقة سواء بالعقل أو بالصحة الذهنية. وكما أنه يوجد «جنون اثنين» folie à deux يوجد «جنون ملايين» folie à millions . فاشتراك ملايين الناس في الرذائل ذاتها لا يجعل هذه الرذائل فضائل، واشتراكهم في أخطاء كثيرة جداً لا يجعل الأخطاء حقائق، واشتراك ملايين النّاس في الأشكال عينها من المرض الذهني لا يجعل ملايين الناس أسوياء.»(2)

وإذا أدركنا ضرورة التفحّص النقدي لكل المزاعم، فمن الطبيعي أن هذا التفحّص يشمل حتى زعم ليوتار ذاته. وعلينا أن نتساءل: من أين توصّل ليوتار إلى هذا الحكم الشمولي بأن «الابتكار هو على الدوام نتاج الشقاق»؟ وكيف لم يتنبه إلى التناقض بين شمولية زعمه وإنكاره للشمولية؟ إن التاريخ حافل، ولا ريب، بالأمثلة الوافرة على أن البشر قد ظلوا يكررون طرقهم وعاداتهم وأفكارهم حتى انبرى من عارضهم باكتشافه وهزّ اقتناعهم وخرج على ما ذهبت إليه الأكثرية. وقد ظل البشر راضين بالسفر على الأقدام أو ظهور الحيوانات، منذ فجر الزمان، حتى ظهر شاب وجّه ذهنه الإبداعي إلى إبريق يغلي، واكتشف الطاقة البخارية. ثم صار كل شخص يسافر بالقطار. وهكذا بالنسبة إلى كل الاكتشافات. وكما يقول فروم: «ولو حكم المرء في قيمة أية فكرة على أساس الأعداد لظللنا نمكث في الكهوف.»(3)

---

(2) E. Fromm, «**The Sane Society**», London: Routledge, 1991, pp. 14-15.

(3) Ibid p. 340.

ولكن التجارب التاريخية تُظهر كذلك أن الكثير من الكشوف كان نتيجة الحوار والتعاون والتأثّر وتراكم الجهود والاعتماد المتبادل، وأن أي ابتكار من شأنه أن يموت إذا لم يحظَ بالقبول. وقد كان كوپرنيكوس وغاليليو في أقلية صغيرة عندما أعلنا أن الأرض كروية، وتدور حول الشمس. واليوم لا تعتقد إلا قلة قليلة أن الأرض مسطحّة. وفي هذه المسألة، فإن الأكثرية اليوم هي على حق بالتأكيد كما كانت مخطئة قبل خمسة قرون. ولا يكون المرء مبتكراً عندما يمتنع عن قبول أفكار لمجرد أنها مقبولة، ولا عندما لا يكون من أهدافه التوصّل إلى الاتفاق. ولكن ليوتار يتّجه بصريح العبارة ضد فكرة الهدف الرامي إلى التوصّل إلى الاتفاق من خلال الجدال، وهو الهدف الذي ينشده حتى أشد النقد صرامة. ويعلن: «كما أظهرتُ في البرغماتية العلمية، فإن الاتفاق هو مجرد حالة خاصة للنقاش، وليس غايته its goal. فغايته على العكس من ذلك هي الانشقاق praralogy»[4].

ويتّضح الآن على الفور أن هذا الحكم لا يمكن تطبيقه على محاجّة ليوتار ذاته من دون ادعائهابالصحة. وفي هذه الحالة يصبح واضحاً أن هناك علاقة داخلية بين ادعاء أية حجة بالصحة وادعائها بقابلية الاتفاق. ولكن ربما كان ليوتار لا يقصد المجال العلمي الذي يتمّ فيه التوصل إلى الاتفاق رضائياً في المجادلات بل يقصد مجال الأخلاق حيث لا يمكن الوصول إلى الاتفاق بسبب الاختلاف النوعي في الألعاب اللغوية، ولذلك علينا حتى ألا نكافح وألاّ نبذل أي جهد بقصد التوصل إلى الاتفاق.

ولكن يظل هذا التأويل مشكوكاً فيه. لأنه في مجال النظرية، فإن منطق الخطاب الجدالي يجبرنا على الكفاح من أجل الاتفاق، ما دامت لا توجد أسباب

(4) Lyotard, **op. cit**., p. 66.

مقبولة للاعتقاد بأنه لا يمكن توقّع الاتفاق. وتبرز مثل هذه الأسباب، مثلاً، في حالة تافهة - عندما توجد يكون الخصوم قد بدؤوا بمقدمات مختلفة أو حتى منظورات أو نماذج إرشادية للألعاب اللغوية مختلفة. ولكن مسألة المماراة عند ليوتار ضد المطالبة بالاتفاق لا يبدو أنها تقع في مجال النظرية، بالفعل، بل في مجال الممارسة، في مجال الأخلاق. ومن الواضح أن اهتمامه المبدئي هو الطريقة الإبداعية الغريبة في التفكير والسلوك الموجودة في شتى «أنماط الحياة» الإنسانية، التي تشكّل، وفقاً لـ«ڤتغنشتاين»: سياق الألعاب اللغوية المختلفة. ويجب أن تصانَ الطرق الغريبة في التفكير والسلوك من أن يتولّى أمرها ويستوعبها الشكل العقلاني من التفكير السائد اليوم.

ولكن إذا كان حاصل نقد المعقولية باسم «الاختلاف» و «التعدّدية» هو إنكار صحة وحدة العقل وهويته كلياً -بما في ذلك وحدة العقل المفترضة سلفاً حين تتم المطالبة بتشكّل الاتفاق من خلال الجدال -فإن هذا النقد لا يقتصر على إلغاء نفسه بوصفه نقداً؛ ولكنه ينقلب كذلك على أنماط الحياة التي يجب أن تُصان طرقها الغريبة. لأنه إذا كان لا يوجد حقاً إلا تنوّع غير قابل للقياس بين أنماط الحياة الإنسانية، وإذا كان إدراك الشقاقات الجوهرية وحده يمكن أن يكون الهدف النهائي للتواصل الإنساني، فأي معنى سيكون للتواصل بين أنماط الحياة المختلفة - المعنى الذي يُستشهد به بحق بوصفه الخيار الأخلاقي لحسم المنازعات ذات المصلحة الاستراتيجية؟

ويقول الفيلسوف الألماني الكبير كارل-أوتو آپل في رده على هذا النمط النسبوي من التفكير:

«ألا يؤدي الافتراض القَبْلي بـ«الاختلاف» و«الشقاق الجوهري» وحدهما إلى نتائج شبيهة بالنتائج التي قيل إن بعض أوائل المستعمرين البيض كان من دأبهم

أن يستمدّوها منذ بداية مواجهتهم مع الهنود الحمر والزنوج؟ فقد قلّبوا الأمر بكل جدية ورأوا أن هؤلاء مخلوقات غريبة جداً وليسوا بشراً ويجب أن يُقتلوا أو أن يكون من المباح تحويلهم إلى أدوات تستخدم للكدّ بوصفهم عبيداً.»(5)

إن هذا ما حدث، وهذا ما من شأنه أن تؤدي إليه النسبوية، ولو أن هذا الهجوم النسبوي على وحدة العقل لا يقصد هذه الوجهة. والمقصود حقاً هو عدم قابلية الإلغاء العقلي للشقاقات الجوهرية فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية الجوهرية أو البديهيات التقويمية.

وفي الوضع الكوكبي الحالي، الذي ينبغي فيه في أول مرة أن تتعايش مختلف الثقافات وأنماط الحياة وتتعامل في نظام سلمي يمتد فوق الكوكب كله، فإن القيمة التعدّدية تتوافق تماماً مع الأخلاق المعيارية الشمولية. وكما سبق أن قال كانْت Kant، فإن نشدان السعادة، أي تحقيق الذات بمعنى الحياة الجيدة وما يلائمه من اختيار القيم الرفيعة، يجب إلى حد كبير أن يكون متروكاً للأفراد وأنماط الحياة الخاصة. ولكن يجب في الوقت ذاته الإلحاح أن تلك المعايير التي تنظّم المعاشرة الزوجية - وفوق ذلك التعاون المسؤول المشترك- في التعامل مع مشكلات الإنسانية - لا بد أن يعترف كل الناس بأنها صحيحة وملزِمة بصورة شمولية. وهذه المعايير الصحيحة بصورة شمولية - أي معايير المساواة لكل فرد، والمسؤولية من كل فرد- يجب أن تحدّد المدى الحر في شتى أنماط الحياة، أي مدى التقويمات المتنوّعة بمعنى تحقيق الذات في كل الأوقات.(6)

---

(5) Karl-Otto Apel, «**From Pragmatism to Pragmaticism**», N. Y: Prometheus, 1995, p. 97.

(6) Karl-Otto Apel, « **Culture and Modernity: East- West Philosophical Perspectives**», 1991, pp. 261 to 278.

وبكلمات أخرى، فإنه يجب ألا يكون المطلوب جعل الاختلافات الخاصة و«تحقيق الذات» للأنماط الفردية في الحياة مضادة للمعايير المشروعة شمولياً بل المطلوب هو علاقة التكامل بين الأخلاق المعيارية الشمولية المتعلّقة بالواجبات والأخلاق القيمية الأرسطية الجديدة الراسخة في أنماط الحياة الفردية. ولكن هنا -كما اشترط كانْت- يجب أن تُعطى للأخلاق الشمولية المتعلقة بالواجبات الأولوية على أخلاق تحقيق الذات. وهذه الأولوية هي حتى في مصلحة تحقيق الذات الفردية. فمنذ شمولية القانون الروماني الذي ألهمته الفلسفة الرواقية، كانت مراعاة المصالح المتباينة فردياً تحقّق التقدم دائماً عندما يتمّ التحقيق الأخلاقي والقانوني للحقوق الإنسانية المتساوية. وههنا ينكشف لبّ المشكلة: إن هذا الإغفال هو مغالطة أصحاب مابعد الحداثة النسبويين الذين هم، باتّباع خطى نيتشه وفوكو، يجعلون الفوارق الخاصة وبصورة غير جدلية في حالة حرب مع وحدة العقل المعياري وشموليته.

وإذا كانت القاعدة المتّبعة في المحادثات والمناقشات على كل المستويات هي الشقاق بدلاً من الاتفاق، فإن ذلك سيكون كارثياً. ويصدق الأمر ذاته إذا افترضنا مع ليوتار أن الوحدة التضامنية للبشر، الـ «نحن»، قد تصدّعت اليوم نهائياً، أو تبيّن أنها وهم. وإن وحدة البشر وتاريخهم، اللذين لم يكونا إلا رؤية لفلاسفة القرن الثامن عشر، قد أصبحا واقعاً تكنولوجياً، واقتصادياً، وسياسياً، وإيكولوجياً لا يمكن نقضه. ولذلك يجب أن يصبحا واقعاً أخلاقياً- على شكل تضامن المسؤولية المشتركة.

ولا يمكن أن يُعدّ النسبويون الممثّلين الحقيقيين للنسبية، فهم بإلغائهم الشمولية، وإنكارهم المطلق، يمثّلون ضيق الأفق الفكري، وأحادية الجانب، والتطرّف في الأحكام، والمماراة، والانهزامية، والتناقض الحتمي. ولذلك

فالنسبوبون منعدمو الثقة بإمكانات البشر، فاقدو الأمل في تغيير الاتجاهات السائدة، مستسلمون لا يحاولون حتى التفكير في أسباب الهزائم، قانعون بالتقوقع في المسائل الصغيرة التافهة، ولا يتعرضون للمسائل المهمة، التي هي «الحكايات الكبيرة» grands rècits حسب اصطلاح ليوتار. وحين يُنكر المرء صفاته وحاجاته الإنسانية الشاملة لكل البشر، وحين يكون عليه ألا يكون «إنساناً» من أجل أن يكون «مختلفاً»، فإن اختلافه لا يكون «نسبياً» بل قطعياً مطلقاً. ومن الطبيعي عندئذ أن يكون عاجزاً عن التوصّل إلى الاتفاق. والفهم الجدلي للنسبية هو الذي يدرك النسبية في علاقتها بالشمولية، والعوامل البيولوجية والفيزيولوجية في علاقتها بالعوامل البيئية.

وقد تصدّى للنسبوية المستسلمة للعجز فلاسفة ومفكرون كبار أمثال كارل-أوتو آپل ويورغن هابرماس وتزڤيتان تودوروف وألاسدير مكنتاير(1929) الذي كان في كتابه «بعد الفضيلة»[7]، من أوائل الذين شخّصوا في الأزمنة الحديثة الشلل الأخلاقي الذي يبدو أنه قد أطبق على الفكر الغربي. فمن علم الاجتماع والأنثروپولوجيا تعلّمنا أن القيم والمعتقدات أمر نسبي؛ ومن فلاسفة العلم أن العلماء يجب ألا يُركنَ إليهم حين يعلنون أنهم أثبتوا أمراً من الأمور. ووفقاً لمكنتاير، فقد غصنا في هذه النسبوية المريحة - فلسفة «أي شيء يمضي»- كأننا في سبْخة غدّارة، ونحن غاطسون حتى أعناقنا. وكانت رسالته هيّ أن الذين لا يزالون يعتقدون بالمعقولية (بالاختلاف بين الحق والباطل، والخير الشر) من الأفضل

(7) Alasdair MacIntire, «**After Virtue**», Notre Dame, I N. University of Notre Dame Press, 1984.

أن يبدؤوا بالتفتيش عن أية قطعة من خشبة طافية يمكن أن يعثروا عليها وينجوا بها بأنفسهم.

وكان في اليونان القديمة «**فلاسفة قبل سقراط**»، من أشهرهم «بروتاغورس» Protagoras (زهاء 485 – زهاء 415ق. م.)، الذي بحث أفلاطون في آرائه في محاورتيه الشهيرتين «بروتاغورس» و «ثيايتيتوس». وقد فُقدت كل أعماله، باستثناء قسم مبتور من كتابه «في الآلهة». ولهذا الفيلسوف قول مشهور هو إن «الإنسان هو المقياس لكل الأشياء». وهو يعني أن الماهية الإنسانية التي يمكن أن تؤدي وظيفتها هي المقياس للتقدم. وصار قوله شعار الإنسانيين، الذين يؤمنون بأن **الخير هو ما هو خير للإنسان**، وفي ذلك يقول فروم: «والإنسان هو، فعلاً، "مقياس كل الأشياء". والموقف الإنساني هو أنه لا شيء أعلى ولا شيء أجلُّ من وجوده الإنساني. وضد هذا الموقف كان حِجاجٌ يقول إن السلوك الأخلاقي يكون في صميم طبيعته مرتبطاً بشيء "يتجاوز" الإنسان، ومن ثم فإن النظام الذي لا يُقِرّ إلا بالإنسان ومصلحته لا يمكن أن يكون نظاماً أخلاقياً حقيقياً، ولن يكون هدفه سوى الفرد المنعزل الأناني.»(8) وبينما يجد فروم والإنسانيون في الإنسان قيمة شاملةتعني كل البشر الذين لا يمكن أن يعثروا على الإنجاز والسعادة إلا في التواصل والتضامن، فقد وجد المطلقيون والنسبويون في قول بروتا غورس خلافاً لذلك. فكان المطلقيون يرون أن المقياس يجب أن يكون مفارقاً للإنسان، ورأى النسبويون في قول بروتا غورس التعبير الكلاسيكي، الأول عن النسبوية،

---

(8) E. Fromm, «**Man For Himrelf**», London: Routledge and Kegan Paul, 1978, p 13.

وقد صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب. راجع: إريك فروم، «**الإنسان من أجل ذاته**»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دمشق منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٧، ص ٤٨. **(المترجم)**

كما نجد، مثلاً، في «معجم أوكسفورد للفلسفة»، وذلك بتفسير كلمة «الإنسان» فيه بأنها تعني أي شخص من دون سائر البشر.

وقد لاحظ الفيلسوف الياباني دايساكو إكيدا هذا التناقض في فهم قول پروتا غورَس المشار إليه بين الإنسانيين من جهة، والمطلقيين والنسبويين من جهة أخرى. وهو يعلّق على ذلك بقوله: «إن قوله يُرفَض عموماً بوصفه نسبوياً وسفسطائياً. ولكنني أعتقد أنه يكشف استبصاراً للحقيقة العميقة التي هي أن السبيل الوحيد للتوفيق بين المعايير القيميّة المتنوّعة هو جعل الإنسانية مقياس الحكم. والوصفة الطبية الوحيدة لمرض العالم هي المحبة العميقة للإنسانية والاهتمام بها.»[9] ويقول فروم: «وليست المحبة قدرة عالية تنزل على الإنسان ولا واجباً مفروضاً عليه؛ إنها مقدرته التي يصل بها نفسه بالعالم ويجعله عالمه الحقيقي.»[10]

وبما أننا كائنات حية، فإن فينا كل الصفات المشتركة في الكائن الحي. وبما أننا بشر، فإن لدينا طبيعة إنسانية، يجب البحث فيها، أي في الصميم المشترك في الجنس البشري بأسره. وخلافاً للرؤية التقليدية النسبوية، يرى فروم أن في الإنسان حاجات ذات أساس بيولوجي، تسعى إلى نموّه وتفتّحه في الحياة، ولكنها ناشئة عن الوضع الإنساني. والإنسان لا يتحدّد غريزياً، ولا يجعله راضياً أو سويّاً مجرد إشباع غرائزه، بل هو مضطر إلى العثور على حلول دائمة التجدّد للتناقضات في وجوده، والعثورعلى أشكال أفضل للتواصل مع الطبيعة والبشر،

(9) Daisaku Ikeda, «**On Being Human**», Canada: Les Presses de L'Université de Montreal, (English Edition), 2000, p. 211.

(10) «**Man For Himrelf**», op. cit., p. 14.

وراجع، «**الإنسان من أجل ذاته**»، ص ٤٩.

وهذه الضرورة هي مصدر كل القوى التي تحرّضه، وكل العواطف وأحوال الشغف والقلق. وكما لاحظ مارتن جاي Martin Jay، فإن مفهوم فروم للطبيعة الإنسانية لم يكن «مفهومًا ثابتًا مثل مفهوم الطبيعة Natura الروماني، بل بالأحرى مثل فكرة الطبيعة الكامنة في الإنسان، الشبيهة بمفهوم الطبيعة physis اليوناني.»(11) ويبدو أن الأمر يصدق على كل أصحاب المذهب الإنساني: فهم في «وضعهم الإنسان أولاً»، لا يريدون تقليد حالة تاريخية للإنسان، بل يهتمون بالممكنات الإنسانية وما يجب أن يكون. وهذه، في الحقيقة، مشكلة كبيرة عند المجتمعات التي تتطلّع إلى الأمام، ومنها مجتمعاتنا العربية. والفهم النقدي الجدلي يتجه إلى إدراك الواقع التاريخي، المحلي والكوكبي، إدراكًا نقديًا، واكتشاف الممكنات التي تحقّق التقدّم الفعلي وعلى نحو متكامل. وينشأ القصور عن الإبداع، ومن ثم التأخّر، عندما لا يكون في الأذهان إلا نموذج جاهز ليس علينا إلا أن نقلّده. وبما أن الفكر غير النقدي لا يميّز الأوجه السلبية من الأوجه الإيجابية في النموذج المحتذى به، ولايستطيع تقليده كلّه، فهو يقلّد أي شيء فيه، وليس من المستبعد أن يأخذ الكثير من السلبيات يضيفها إلى سلبياته. وبما أنه ليس فكرًا «هوليسيًا»، بل يفتقر إلى الرؤية الكلية، فهو لا يدري أن الجزئية مهما حَسُنت، حين تُنتزع من سياقها وتُزرع في سياق آخر، فإنها تتفاعل مع العوامل المختلفة لتُحدث نتيجة مختلفة، وقد تكون على النقيض مما هو منشود. ولعل من أشد ما يميّز النظر النقدي من النظر التلقّفي، الاحتذائي، هو الفهم العلائقي الذي هو من أبرز مميزات العلم الآن.

---

(11) Martin Jay, «**The Dialectical Imagination**», Boston: Little, Brown & Co., 1973, p. 89.

ويُجمل فروم حاجات الإنسان النوعية بأنها «الحاجة إلى الارتباط، والتجاوز، والترسّخ، والحاجة إلى الإحساس بالهوية، والحاجة إلى إطار للتوجّه والإخلاص». وهذه حاجات شاملة عند كل البشر؛ ولأن فروم طبيب نفسي، فمنظوره يعتمد على مسألة «الواقع/ القيمة»، على نحو شبيه بمنظور ماكس ڤيبر ومتحرر من منظور القرن التاسع عشر للعلوم الاجتماعية الذي يقوم على دراسة الواقع مجرداً من القيمة. وهو بناء على تجربته الطويلة في التحليل النفسي وملاحظة البشر وتفحّصهم يحلّل الطرق المؤدية إلى الصحة والسلامة والطرق التي لا تؤدي إليهما. وهذا ما هو جذري في فكرة فروم عن الصحة الذهنية: «إنها لا يمكن أن تعرّف على أساس "توافق" الفرد مع مجتمعه، بل على العكس... لا بد أن تُعرّف على أساس توافق المجتمع مع حاجات الإنسان.»(12) والطبع الفعلي عند فروم نسبي يتعلّق بالبيئة الاجتماعية في تفاعلها مع الاستعدادات التكوينية، ولكن ماهيته الممكنة شمولية.

والمسألة التي تستحق الالتفات عند فروم هي نسبية المعرفة، سواء أتعلّقت بالأمور الشمولية أم التاريخية؛ فهي كلها تخضع للملاحظة والنقد، ومن الممكن دحضها أو تعديلها أو تأكيدها بالمزيد من البحث، ومن الممكن إغناؤها بدراستها من منظورات مختلفة. ولا يعني الفهم الجدلي للنسبية أن نكون نسبيين في الأمور النسبية ومطلقين في الأمور الشمولية. والاختلاف الأساسي عن النسبوية هو عدم إنكار الشمولية والفهم الجدلي لهما. والنسبية تجعل المرء دائم التيقّظ، دائم

---

(12) E. Fronm, «**The Sane Society**», op. cit., p. 14.

(13) E. Fronm, «**The Anatomy of Human Destructiveness**», London: Pimalco 1997, pp. 550-551.

وقد صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب. راجع: إريك فروم، «**تشريح التدميرية البشرية**»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دمشق منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٦. **(المترجم)**

التجدّد، وعلى استعداد لقبول النقد. ويقول فروم: «علينا أن نرى أنه، بمقدار ما يتعلق الأمر بمعرفتنا، لا شيء يقيني إلا الموت. ولكن القول إنه لا شيء لا يعني أن كل شيء مسألة تخمين. فمن التخمين عن معرفة، إلى الفرضية، إلى النظرية، يوجد اقتراب متزايد من اليقين يتوسّطه العقل، والملاحظة الواقعية، والتفكير النقدي، والتخيّل. وبالنسبة إلى من لديه هذه القدرات، فإن عدم اليقين النسبي مقبول جداً لأنه نتيجة الاستخدام الفعّال لملكاته، في حين أن اليقين مُضجِر لأنه ميت.»(13)

يمكن، إذن، القول إن مبدأ قابلية البشر للوقوع في الخطأ لا يدعم الموقف النسبوي القائل بأن «كل الآراء ذات قيمة متساوية»، وهو تعميم ينافي الواقع، ولو كان له منطق تجاري متساوق مع عقلية السوق، أو كما يقول فروم «ففي سوق الآراء يُفترض أن كل شخص يمتلك سلعة لها القيمة ذاتها، وأنه لمما ينافي اللياقة والإنصاف الشكُّ فيها»(14). بل إن الإقرار باحتمال وقوع الخطأ يتضمن افتراض وجود الحقيقة. ويقتضي ذلك البحث النقدي- والنقديَّ جداً - عن الحقيقة ومحاولة الاقتراب منها. وعندما أُقِرّ بأنني قد أكون مخطئاً وأنك قد تكون مصيباً، فالموقف هو التعاون على تصحيح الأخطاء والاقتراب من الصواب، وليس الاستسلام للفكرة النسبوية وهي أن «كل شيء ممكن». فبالتفاهم العقلي المستند إلى التجارب قد ندنو معاً من الحقيقة. وهذا يعني ضرورة الإصغاء إلى الآخر بعمق، وضرورة التحلّي بقدر غير قليل من التسامح.

إن أهم علماء الطبيعة المعروفين في العالم هم «غاليليو» و«كپلر» و«نيوتن» و«أينشتاين» و«رذرفورد» و«بور» و«إدينغتون» و«جينز» و«هايزنبرغ» و«شرودر»

---

(14) «**The Sane Society**», op. cit., p. 157.

و«ديراك»، وقد أخطأ كل منهم في مناسبة أو أخرى، وأقرّ كل منهم بخطئه. ومع ذلك فالعلم يتقدّم... وهو يدنو من الحقيقة أكثر فأكثر... إننا نتعلّم من أخطائنا، ومن تصحيحنا لأخطائنا[15].

وكل من قرأ كتب فروم يرى أنه كثيراً ما يشير إلى أخطاء تحرَّر منها، وإلى أمور كان يجهلها، وإلى الذين كان لهم دور في التوصّل إلى الفكرة، وإلى فضل محاوراته مع زملائه العلماء عليه، وإلى فضل بعض المحاورات عليه حتى في تحريض تفكيره في هذه المشكلة أو تلك. كما يشير في بعض الأحيان إلى أمر مسلَّم به علميّاً وهو أن النتيجة التي توصّل إليها تنتظر المزيد من البحث لدعمها أو تعديلها أو دحضها.

ولكنني أود الآن أن أشير إلى أمرين يتعلّقان بصعوبة الحوار. أحدهما أن المرء الذي يُكنّ فكرة ما، تكون جزءاً من ذاته، فإذا أفصح عنها وتعرّض للنقد هبّ للدفاع عنها باستماتة لأنه، في الحقيقة، يدافع عن ذاته. ولكنه إذا كان قادراً على الانفصال عن فكرته، أي أن تتحوّل لديه إلى موضوع، بدلاً من أن تكون مجرد جزء من ذاته، واستطاع أن يفكّر فيها ويناقشها، ويعرّضها للافتراضات المضادة، ولإمكانية الدحض، فإنه يسهل عليه تقبّل النقد، بل قد يكون مسروراً لأنه وجد عوناً له على الدنوّ من الحقيقة. أما إذا كان يعيش الفكرة خبرةً ذاتية ولكنه لا يناقشها، ولا يستطيع أن ينفصل عنها بوصفها موضوعاً خارج ذاته، فإن أي نقاش لفكرته هو تجريح لذاتيّته.

ويتعلّق الأمر الثاني بموضوع السلطة وعدم إمكانية الخطأ. وهو مبنيٌّ على فكرة قديمة مفادها أن صاحب المعرفة في أي حقل من الحقول يكون ذا سلطة ليس

---

(15) Karl Popper, «**Toleration and Intellectual Responsibility**», London: Karl Popper and Oxford University Press., 1987.

لأحد أن يتحدّاها. وتجد هذه الأخلاقَ القديمة بصورة خاصة عند أصحاب المهن، أو أصحاب الاختصاص كالسياسيين والأطباء والمهندسين والمدرّسين والمحامين وسواهم. وإذا عُدّ المرء ذا سلطة، فالخطأ غير مسموح به، ولا يمكن الصفح عنه، ولذلك لا سبيل إلى الاعتراف بالخطأ، لأن ذلك يعني أن المرء غير جدير بالسلطة، ومن ثم غير جدير بالثقة. فكان يُفترض بصاحب السلطة أن يكون فوق البشر، أي أن يكون فوق مستوى الخطأ. ولكن مع الثورة العلمية والمعلوماتية، ومع انتشار فكرة التسامح والتواضع عند العلماء لم يعد بإمكان أحد أن يكون ذا سلطة مطلقة في أي مجال من مجالات المعرفة. وفي عملية البحث عن الأخطاء ليست هناك أية إهانة للمخطئ، باكتشاف أنه هو الذي أخطأ. وهكذا فإن إمكانية التوصّل إلى تفاهم عبر النقاش تتطلب التدريب على التفكير النقدي، الذي هو أساس الأخلاق، ومنهج العلم كذلك.

ولا يمكن أن نعتقد، إلا إذا كنا سطحيين للغاية، أنه لا يمكن الوصول إلى اتفاق حول الأفكار والمعتقدات المختلفة بسبب الاختلاف النوعي في الألعاب اللغوية، ولذلك علينا أن نكفّ حتى عن أية محاولة للاتفاق. والواقع أننا، إذا كنا نسبويين، فلن نحاول أن نتّفق، وسيكون الحوار غير مجد من حيث الأساس. وكيف يمكن أن يكون مجدياً إذا كان الصواب ليس صواباً إلا بالنسبة إلى الطرف الذي يعتقد بذلك، وليست هناك حقيقة أشمل من موقف الطرفين أو الأطراف المختلفة؟ وكما عبّر عن ذلك الناقد الروسي ميخائيل باختين بألمعية بارزة: «ينبغي القول إن النسبوية والدوغمائية كلتاهما تستبعد أي نقاش، أي حوار حقيقي، إذ تجعله النسبوية عديم الفائدة، وتجعله الدوغمائية مستحيلاً.»(16)

(16) M. Bakhtin, «**Problems of Dostoevsky's Poetics**», Michigan: Ardis / Ann Arber, 1973, p. 93.

وما يطلق عليه ڤتغنشتاين مصطلح «الألعاب اللغوية»، ويأخذه عنه ليوتار، قد يكون من الأوضح تسميته الطرق المختلفة في الاستعمال اللغوي. وهي إحدى عشرة طريقة، أولاها التعبير عن أمر واقع وآخرها الإعراب عن التحية والسلام، وبينهما طرق منها الاستفهام عن واقعة، والدلالة على موقف انفعالي، والتعبير عن كيفية استخدام الكلمات، وطلب القيام بأمر ما وما إلى ذلك. ولا نكران أن الكثير من مشكلات النقاش ذو منشأ لغوي. فهناك الخلط بين إعطاء المعلومات عن أمر من الأمور والتعبير عن موقف انفعالي، كما حين يتجادل الناس في القضايا الدينية ويلحّون على استخدام الكلمات المصطبغة بالانفعالات. وهناك مناقشات تقوم الخصومة فيها على مشكلة لفظية، ويظن المتخاصمون أنهم يناقشون مشكلة واقعية، على ما بيّن ذلك وليم جيمس. وما أكثر ما يناقشك أحدهم في أمر ثم تكتشف أنه فهم منك أمراً لا تعنيه. والمشكلات اللغوية في النقاش تستحق وحدها كتاباً خاصاً. ولكن يمكن أن يقال الآن إن هذه المشكلات ليست مستحيلة الحل، ولا هي المشكلات الوحيدة في النقاش. فهناك كذلك مشكلات منطقية، تتعلّق بالحيل والغش والمغالطات. ولعل من أشهر المغالطات المنطقية المغالطة المعروفة باسم «الحدّ الأوسط غير المستغرق»، وهي المغالطة التي يقع فيها ليوتار في اعتقاده أن كل البشر، ومن جملتهم كبار المفكرين، لا يمكن أن يتوصّلوا إلى الاتفاق في النقاش بسبب الطرق المختلفة في استخدام اللغة. فإذا كان بعض البشريخفقون في التوصّل إلى الاتفاق لأسباب لغوية، سواء أكان هذا «البعض» كثيراً أم قليلاً، فهل لنا أن نستنتج أن هذه المشكلة تجعل التوصّل إلى الاتفاق مستحيلاً بالنسبة إلى «كل» البشر، وأن الشقاق هو غاية كل نقاش؟

وتُظهر المحاورات الكثيرة الناجحة، التي أسفرت عن الكثير جداً من أوجه الاتفاق المذهلة، والتي جرت بين أشخاص من ذوي أفكار ومعتقدات مختلفة، أن المشكلة الأساسية في الحوار تكمن في الناس الذين يتحاورون لا في الموضوعات

التي يتحاورون فيها، أي في «الأشخاص» لا في «النصوص». وكما أن الاتجاه الحديث في «دراسات الترجمة» يُعير أهمية كبيرة للشخص المترجم، أو كما يقال لـ«توقيع المترجم»، فإن دراسات الحوار تولي الأهمية ذاتها للصفات التي يتمتّع بها المحاوِر. ومن المحاورات التي تلفت النظر في هذا العصر إلى ما يتمتّع به المشتركون فيها من القدرة على التعاون في سبيل بلوغ حقيقة أكبر، والتي كانت أهم نتائجها الاتفاق لا الشقاق يكفي أن نذكر الآن الحوارات المثمرة التي دارت بين العالم الفيزيائي فريتجوف كاپرا والراهبين الكاثوليكيين ديفد ستايندل -راست وتوماس ماتيوس، والحوارات التي ظهرت في عشرات الكتب وكان أحد طرفيها في كل مرة دايساكو إكيدا، وهو مفكر ياباني بوذي، وفي الطرف الآخر أحد الشخصيات الفكرية المهمة في العالم الشرقي أو الغربي من مختلف الاتجاهات والمعتقدات، ومنها المؤرخ البريطاني آرنولد توينبي (1976)، والباحث الماركسي الروسي ورئيس جامعة موسكو أناتولي ج. لوغونوف (1981)، والمفكر الإيطالي والرئيس السابق لنادي روما أوريليو پيتشي (1984)، والعالم الاجتماعي البريطاني الملحد براين ويلسون (1989) والباحث الهندي الهندوسي كاران سنغ (1988)، والكاتب الفرنسي المعروف أندريه مالرو (1976)، والعالم الفيزيائي الأمريكي لاينوس پولنغ الحائز على جائزتين من جوائز نوبل، إحداهما في الفيزياء والأخرى في السلام (1990)، والباحث الإيراني في العلاقات الدولية والمتصوف الإسلامي مجيد طهرانيان (2003)، وعشرات من الشخصيات الفكرية العالمية الأخرى. وفي أحيان غير قليلة، لا تكون الفكرة التي يتم التوصّل إلى اتفاق حولها في الحوار هي فكرة أحد الأطراف قبل بدء الحوار، بل قد تكون فكرة جديدة تولّدت عن التعاون في أثناء الحوار.

وهل كل المناقشات تكون المسألة فيها لغوية ولا توجد مناقشات واقعية كثيرة، تقوم على اللغة الواضحة، التي لا لبس فيها، ومع ذلك تُعرب عن خلافات كثيرة؟ وهناك أمور لا تُعدّ ولا تُحصى توصّل فيها البشر إلى تفاهم حولها، وتأثّر بعضهم ببعض، عبر تاريخهم الطويل. وهناك أمور حدث اتفاق جزئي حولها، أو استمر الخلاف. ولكن من قال إن المناقشات، حتى التي لا يتم التوصّل إلى اتفاق فيها، لا تكون مفيدة ومن ثم ليس هناك مسوِّغ للخوض فيها؟ ولعل من أشهر النقاشات في القرن العشرين ذلك النقاش الذي دار بين عالمين من أهم علماء الفيزياء هما «ألبرت أينشتاين» و«نيلس بور»، ولم يُسفر عن أي اتفاق بينهما. ومع ذلك فإن الفوائد التي جناها الفيزيائيون والمفكرون من هذا النقاش لا تُقدَّر ولا تحصى.

ومن غير المعقول أن نحصر مشكلات النقاش في الأسباب اللغوية، ولو أضفنا إليها الأسباب المنطقية، أو الجهل النسبي عند هذا الطرف أو ذلك، وأن نجعل هذه المشكلات مستحيلة الحل. وهناك مشكلات ناجمة عن المصالح المختلفة، ولكن يمكن فهمها. وإذا كانت الدوغمائية هي التي تجعل الحوار مستحيلاً، فإن لها أسباباً كثيرة ما خلا ما ذكرناه عن تماهي الفكرة مع الذات أو السلطة. إنها قد تكون ناشئة عن المقاومة الداخلية للتغيّر، وعما يسمّيه فروم «رُهاب الجِدّة». وقد يكون في جذرها «رُهاب الأجانب»؛ وكيف يمكن لمن يعاني من هذا الرُّهاب أن يتقبّل الأفكار الغريبة أو الأجنبية؟ وقد تحدّث المحللون النفسيون عن الأحوال الكثيرة التي يقاوم فيها الناس شفاءهم، ويقاومون معرفة ذواتهم وتغيّر طباعهم. ولكنهم تحدّثوا كذلك عن الأحوال الكثيرة التي توصّل فيها الناس إلى التغلّب على رُهاباتهم ومقاوَماتهم للتغيّر والشفاء، وبلغوا حالة السلامة والصحة. فهل نتفاءل أم نتشاءم؟

التفاؤل الساذج أو «الپانغلوسية»

«لا تُهيِّئوا أفراحكم».

- حديث نبوي-

لا يكاد يخلو كتاب من كتب فروم من الإشارة - أو الإشارات- التنبيهية إلى خطورة التفاؤلية الساذجة naïve optimism، وما يمكن أن تُسفر عنه من عواقب وخيمة. ومن ثم فإن البحث في مسألة التفاؤل وما قد يرتبط به من السذاجة ضروري جداً لا لفهم فروم وحسب، بل كذلك لفهم أنفسنا بما أننا من أكثر الناس الذين يستخدمون مصطلح التفاؤل، ويتباهى الكثيرون منا بأنهم متفائلون ويطالبون الآخرين بأن يكونوا كذلك. وجرى تعليمنا منذ أن كنا أطفالاً بأن التفاؤل إيجابي والتشاؤم سلبي، وأن التفاؤل هو النظرة المشرقة إلى الحياة والتشاؤم هو الرؤية المظلمة. ومصطلح التفاؤل في الإنجليزية optimism مشتقّ من الكلمة اللاتينية optimus ومعناها «الأفضل»، ومصطلح التشاؤم فيها pessimism مشتقّ من الكلمة اللاتينية pessinum ومعناها «الأسوأ».

وإذا عدنا إلى تعريف «التفاؤل» في المعاجم الفلسفية وجدنا أن التفاؤل ينطوي على المعاني الثلاثة التالية وهي: 1) رؤية أن الخير هو الذي سوف يتغلّب

على العموم وعلى المدى الطويل على الشر في عالمنا. 2) وتوقّع النجاح. 3) وإيلاء المرء أكبر اهتمامه للجانب المشرق من الوضع[1].

ولدى تحليل هذه المعاني يتبيّن أن المعنيين الأول والثاني هما من قبيل الأحكام القَبْلية الحتمية التي لا تستند إلى فهم الواقع، وأن المعنى الثالث هو سوء قراءة للواقع بتركيزه على الجوانب الإيجابية، وعدم أخذه الجوانب السلبية بما تستحقّه من الجِدّية والاهتمام. فهو يقع في المغالطة المعروفة في المنطق باسم «البرهان بناء على الأمثلة المنتقاة». والتفاؤل في الحالتين، حالةِ تجاهل الواقع، وحالةِ التركيز على الجوانب المشرقة في الواقع، يتناقض مع الرؤية العلمية لسير الأحداث التي تقوم على فهم الواقع في مختلف عوامله وتشابكاته، ولا تقدّم غير الاحتمالات وتنفي الحتمية لاحتمال حدوث حادث يعترض سبيل العلة ويمنع حدوث المعلول، ولأن الواقع أكبر من أن يحاط بكل عوامله وتفاعلاته، ولأنها لا تكون كلها تحت السيطرة.

والتشاؤم هو كذلك حتمية ولكنها معكوسة؛ فهو لا يرى إلا الشر والسوء، سواء في طبيعة الإنسان، أو الوضع البشري، أو العالم[2]. وهو كذلك مجانب للرؤية العلمية والمنطق، لأنه لا يرى الواقع من مختلف جوانبه الإيجابية والسلبية، ولأنه يحكم بناء على أمثلة منتقاة. وصحيح أن العلم يميز بين الاحتمالات في قوتها وضعفها، ويضع التصوّرات لما يجب القيام به إذا نجح هذا الاحتمال أو ذلك،

---

(1) «**The Penguin Dictionary of Philosophy**», edited by Thomas Mautner, London: Penguin Books, 2000.

(2) **Ibid**.

ولكن الاحتمالية تظل مبدأ العلم دائماً. وإذا كانت السذاجة كثيراً ما ترتبط بالتفاؤل، فإن ما يرتبط بالتشاؤم هو انسداد الأفق.

والسذاجة في التفاؤل هي في اليقين من معرفتنا بما حدث وما سيحدث، وكما يقول فروم في «المجتمع السوي»: «وإذا اتّخذنا قراراً لا يكون في وسعنا أن نتيقّن من النتيجة؛ وأي قرار ينطوي على خطر الإخفاق، ولو لم يكن ينطوي عليه، لما كان قراراً بالمعنى الحقيقي للكلمة. ولا يمكن لنا أن نكون على يقين من نتيجة أفضل جهودنا. وتعتمد النتيجة دائماً على عوامل تتجاوز قدرتنا على السيطرة.»[3] ومشكلة اليقين الفكري هي أن كل شيء يسير نحو الأفضل (في حالة التفاؤل) أو أن كل شيء يسير نحو الأسوأ (في حالة التشاؤم). وخلافاً لذلك قال الشاعر المعري:

أمـا اليـقينُ فـلا يقينَ وإنما

أقصى اجتهادي أن أظنّ وأحدسا

وكان الفيلسوف الألماني غوتفريد ڤلهلم لايبنتس Gottfried Wilhelm Leibniz (1716-1664) هو الذي حاول أن يفلسف هذا التفاؤل الساذج منادياً بأن كل شيء يسير نحو الأفضل وبأن «**عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة**»، ومبرّراً حدوث الشرور التي ستتضاءل وتزول، وذلك في كتابه «الثيوديسيا» Theodicy أي «العدالة الإلهية». ودَحَضه «كانْت» Kant في كتابه «الدين ضمن حدود العقل

(3) E. Fromm, «**The Sane Society**», London: Routledge, 1991, p. 196.

وحده» مبيّناً أن كلّ الثيوديسيات Theodicias محكومة بالإخفاق[4] (1793).

ولكن الرد المدوّي كان قد جاء من «ڤولتير» في روايته القصيرة الساخرة «كنديد أو التفاؤل» (1759) Candide Ou L'Optimism. وبلغ من شدة تأثير هذا العمل أنه قد صار يُطلَق على المتفائل الساذج مصطلح «**البانغلوسي**» Panglossian، نسبة إلى پانغلوس Pangloss، إحدى شخصيات رواية «**كنديد**»، وصارت الپانغلوسية من أشهر المصطلحات الفلسفية[5].

وبعد شهر واحد من صدور هذه الرواية الهجائية القصيرة حكَم المجلس البلدي في مدينة جنيف بمنعها، وبعد مدة قصيرة، انتشر الكتاب انتشاراً كبيراً في باريس وسائر المدن الأوربية. وفي أثناء حياة المؤلف طُبع الكتاب أربعين طبعة؛ ومنذ ذلك الحين تُرجم إلى كل لغات العالم الحيّة ودُعي أعظم الروايات القصيرة.

وكان أحد مقاصد ڤولتير هو أن يقدّم محاكاة ساخرة لرومانسات المغامرات والروايات التي كانت تسمّى فلسفية والتي كانت ذائعة الصيت في ذلك الزمان. ومن أجل هذه الغاية يجعل بطله الشاب كنديد ذا شخصية «تلقّفية»، باستخدام مصطلح فروم، يتوقع أن تأتيه السعادة من الخارج، وينظر إلى العالم بعينين مندهشتين، ساذجتين، قصيرتي النظر. وكان سلوكه مهذّباً، ومحاكمته جيدة، ولكنه لم يعرف شيئاً عن شرور العالم، وكان في غاية السذاجة. وقد نشأ كنديد في قصر البارون «ثندر- تن- ترونخ» Thunder -Ten- tronckh (والاسم من

---

(4) Cf. Immanuel Kant, «**Religion Within The Limits Of Reason Alone**», (trans. T. M. Green and H.H. Hudron), New York: Harper & Row, 1960.

(5) «**Oford Dictionary of Philorophy**», by Simon Blackburn New York: Oxford University Press.

اختراع ڤولتير) في وستفاليا Westphalia، مع «كويغوند» Cuegonde، ابنة البارون. وبما أن كنديد قد قام على تعليمه وتربيته المعلّم الخصوصي «پانغلوس» Pangloss، وهو من المؤمنين بفلسفة لايبنتس أن كل شيء يسير نحو الأفضل في أفضل العوالم الممكنة، فإن نظرة التلميذ التفاؤلية، التلقّفية، جعلته يتأهّب لاستقبال الحياة السعيدة. ولكن «العدالة الإلهية» تحكم بخلاف ذلك. فكنديد، لعدم تحفّظه مع كويغوند، التي كان مدلّهـاً بحبها، يُطرد من القصر، ويُجبَر على الاكتتاب في الجيش البلغاري. ويفر من الجندية، ويهرب إلى هولندا، حيث يجد پانغلوس مشوَّهاً وفي حالة يُرثى لها، ويعلم منه أن كل نزلاء القصر السابق الذي هو أفضل كل القصور الممكنة في وستفاليا قد تشتّتوا في الرياح الأربع. ولكن پانغلوس كان متفائلاً على الدوام.

ويأخذهما هولندي من المؤمنين بعدم عماد الأطفال إلى خدمته، ويسافر معهما إلى لشبونة. وقُبيل وصولهم تغرق السفينة، ويشهدون زلزال لشبونة الشهير. وعند وصولهم إلى الشاطئ الذي دمّره الزلزال، تقوم محكمة التفتيش بتوقيفهم. ويُشنَق پانغلوس، ويُضرب كنديد مائة سوط، وقبل إحراقه تُنقذه كويغوند، التي يصادف أن تكون في لشبونة أيضاً. ويسافر معها إلى بوينوس أيرس، ولكنهما لم يتمكّنا من ذلك إلا بعد ارتكابهما جريمتي قتل، فقد قتلا يهودياً ورئيس محكمة التفتيش، بعد أن حاول كل منهما أخذ كويغوند منه.

وعندما يصل إلى بوينوس أيرس يعلم أن محكمة التفتيش تتعقّبه تعقّباً حثيثاً. وعندئذ يترك كويغوند ويلوذ باليسوعيين في الپاراغواي، الذين يشنّون حرباً في إسپانيا والبرتغال. ويطعن كاهناً برتبة عقيد، ولم يكن القتيل غير شقيق كويغوند. ويهرب إلى بلد الأوريليين آكلي لحوم البشر. ويمضي بعض الوقت في مملكة إلدورادو المثالية، ولا يغادرها إلا بعد أن يكون قد فاز بكنوز طائلة.

وكنديد في ترحال دائم؛ ونجده مرة ثانية في فرنسا، حيث يتهدَّد بالأَسْر؛ وفي بريطانيا، حيث يشهد إعدام الأميرال جون بينغ ظلماً بإطلاق النار عليه لإرضاء العوام؛ ثم في البندقية، في حالة حرة، حيث يرى ملوكاً كثيرين مخلوعين عن العرش قد جاؤوا معاً من أجل عيد الكرنفال. وأخيراً، فإن تطواف كنديد يأخذه إلى القسطنطينية؛ وهنا يكتشف لدهشته الكبيرة كويغوند (التي شاخت بصورة منفِّرة وصارت مرعبة في دمامتها)، وپانغلوس (الذي انزلقت عنقه من حبل المشنقة ولم يمت)، وشقيق كويغوند (الذي لم تكن طعنة كنديد له قاتلة). وهكذا فإن الأصدقاء الذين تاهوا طويلاً، قد استقروا في أحد المزارع. ولا يزال پانغلوس متفائلاً عريقاً؛ ولكن بعد أن حاول المعلّم القديم أن يبرهن عقلياً أن كل الأحداث مرتبطة بعالمه الذي هو أفضل العوالم الممكنة، يحسم كنديد المسألة بالكلمات التي نصحه بها تركيان تعرّف إليهما في القسطنطينية: «**هذا كلام يسهل قوله، ولكن علينا أن نزرع حديقتنا.**»(6).

كان ڤولتير متحرراً من الوهم، يؤمن بالعمل النشيط، والعمل القاسي، ولكنه لم يكن يعرف اليأس، والكلال الذهني، والسوداوية؛ فهذه الأمور بالنسبة إليه ردود أفعال رومانسية لا تعرف طريقها إلى قلبه. وكانت العطالة منافية للعقل عنده. وعندما قدّم «كنديدَ» لجمهور القراء كان في الخامسة والستين من العمر؛ ومنذ ذلك الحين حتى وفاته سنة 1778، هناك تسع عشرة سنة قضاها ڤولتير وهو يجدّ بحماسة الشباب ومن دون حساب المصلحة الشخصية في العمل والصراع ضد الجهل والاستبداد، مكافحاً، وبانياً، وباذراً، ومدافعاً عن المظلومين والمهضومة حقوقهم.

---

(6) Voltaire, «**Candide**», (transl.D Wootton) Indianpolis, In: Hachett, 2000.

وقد مرّ حين من الزمان كان ڤولتير فيه ميالاً إلى التفاؤل الفلسفي، ولكنه تحرر من الوهم بعد قراءاته الكثيرة، ولا سيما حين تحضيره لدراسته الاستقصائية «مقال في العادات»، وبعد تجاربه الكثيرة التي وفّرت له أمثلة كثيرة على استبداد الإنسان وتعصّبه وجهله. وحين تقزّز من حماقة البشر وقسوتهم، كانت لديه غاية واضحة: هي أن يسخر من انحرافات الإنسان ويضع فوقها أكداساً من التهكمّ.

كان لدى ڤولتير إيمان راسخ بالتقدم، وكان المتفائلون من خصومه هم الذين كانوا يودّون أن يبقى الناس في الوضع المفجع. وملاذهم الوحيد هو الادّعاء بأن «كل شيء يسير نحو الأفضل».

وقد حاولت الأنظمة الاستبدادية في كل التاريخ أن تجعل الناس پانغلوسيين، متفائلين باستمرار، مطمئنّين إلى أنه «**لايصحّ إلا الصحيح**»، مستنجدين بأشدّ الأمور قداسة في بعض الأحيان، وبالافتئات على العلم والقول بالحتمية أحياناً أخرى. وفي البلاد التي تسودها القمعية تصبح الإشارة إلى أي خطأ يحدث تشاؤماً مرفوضاً؛ فالمطلوب هو انعدام التفكير النقدي، ودقّةِ الملاحظة، والإحساسِ بالمشكلات ومحاولة حلّها. وباسم التفاؤل يجب أن يسود عدم الاكتراث، فالأمور تسير نحو الأفضل آلياً، ولا تتطلّب أي اهتمام جِدّي من الناس، ولا أي عمل شاق. وعندما يتحدث أي شخص عن أخطار أو مشكلات حقيقية، يهاجَم بأنه غير متفائل، وبأنه لم يلحَظ «الأمور الباهرة» التي حدثت، وأنه كما حدثت تلك الأمور سوف تُحلّ كل المشكلات. فيريد هؤلاء المتفائلون أن يرى الناس أن المشكلة ليست في الواقع، وإنما هي في الذات، وإذا كانت الذات متفائلة انحلّت المشكلة.

وعندما ينجح الطبع الاجتماعي في تكوين الطبع التلقّفي المتفائل عند الفرد، يسهل تفاؤل هذا الفرد بأي شيء: فقد كان يتفاءل بالنظام التسلّطي، وها هو يتفاءل بالاحتلال، أو يتفاءل بالنظام الديمقراطي القادم من المجهول، أو يتفاءل بعودة

التاريخ الذي مضى. وهو لا يستفيد شيئاً من تجارب الأجيال التي سبقته من المتفائلين الپانغلوسيين، وخصوصاً أولئك الذين كانوا يستبشرون أنهم بمجرد معاداتهم للأتراك، وانفصالهم عن الدولة العثمانية، ولو بمعونة الشيطان، سيحققون آلياً كل أمنياتهم في دولة واحدة قوية ومزدهرة تعيد غابر أمجادهم؛ فإذا هم لا يحصدون إلا التشرذم والتخلّف وسيطرة الدول الغربية على بلدانهم ومقدّراتهم.

إن التفاؤل الساذج يصبح في هذه الحالة «الخلل المحتذى به اجتماعياً»، فما دام المرء يشارك الكثيرين فيه، فهو سليم ومطمئن، ولا يشكو من المنبوذية أو القلق. ويصف فروم حال ذوي التوجّه التلقّفي في كتابه «المجتمع السوي» بقوله على لسانهم: «والعالم موضوع كبير لاشتهائنا، فهو تفاحة كبيرة، وقارورة كبيرة، وثدي كبير؛ ونحن الأشخاص الراضون، والمتوقّعون الأبديون، ونحن المستبشرون - ونحن الخائبون الأبديون. وكيف يمكن أن نمنع الخيبة إذا كانت ولادتنا قد توقّفت عند صدر الأم، وإذا كنا لم ننفطم، وظللنا أطفالاً صغاراً أفرط نموّهم، ولم نبارح التوجّه التلقّفي.»[7]

ومن عبارات التفاؤل الساذج التي تروج في هذه الأيام تلك العبارة التي تقول إن الديمقراطية تحمل في آلياتها إصلاح الأوضاع وهي آلياً تسير بالمجتمع نحو الأفضل. أية دعوة إلى عدم الاكتراث أبلغ من ذلك؟ فليست الديمقراطية تتطلّب أقصى الجهود، وحساب كل الاحتمالات، والاستعداد لها، وإنما هي حتمية من الحتميات، تقضي آلياً بتحسّن الأحوال، وتسير نحو الأفضل باطّراد! هل هناك حماقة أكبر من ذلك؟ وقد تحدّث الفيلسوف پاول تيليش عن إمكانية انحطاط الديمقراطية إلى الاغتباط بالنفس، وأن تبتلعها الكلبية، وعدم المبالاة، وعطالة

(7) E. Fromm, **op. cit**,. p. 166.

العدمية. وكانت رسالة تيليش في كتابه «شجاعة أن نكون» هي الحاجة إلى الإرادة القوية للعيش على الرغم من الظلام الكامن في أعماق الوجود الإنساني. ومن المعروف تاريخياً أن الديمقراطية قد انحطّت في بعض الأحيان إلى **حكم الغوغاء** mob rule، والمثال المشهور هو الديمقراطية الأثينية في القرن الخامس قبل الميلاد. ولا ننسى أن هتلر وموسوليني قد صعدا إلى الحكم نتيجة الانتخابات الديمقراطية، والكوارث التي سبّباها أشهر من أن يعاد ذكرها. وقد ارتكبت الولايات المتحدة أكبر الجرائم الحربية الحديثة وهي «دولة ديمقراطية». إنه لا شيء أكثر إضراراً بالديمقراطية من التفاؤل الساذج بأن كل شيء يسير نحو الأفضل آليًا في الديمقراطية، وأنه لا ضرورة لأشد الاهتمام وأقصى الجهود من أجل التقدم. وإذا كانت الديمقراطية في نظر بعضهم هي مسألة الانتخابات حصراً، فقديماً أشار أرسطو في كتابه «علم السياسة» إلى أنه «كان بين البرابرة ملوك منتخَبون يمارسون سلطة استبدادية؛ وكان الحكام الطغاة يُنتخَبون قديماً في اليونان التي تدعى هِلاّس ويُطلَق عليهم الأيسيمنتين Aerymnetes أي الدكتاتوريين.»(8)

وفي ثقافة تكون «اليانغلوسية» مألوفة فيها ليس من غير المعهود أن يبلغ استخدام مفهومي التفاؤل والتشاؤم أقصى حدود الاغتراب. فإذا عبّر أحدهم عن تجربة فرح يعيشها، فليس من المستغرب أن يهبّ يانغلوسي لوصفه بالمتفائل! متفائل بماذا؟ وإذا عانى امرؤ من سوء معاملة لقيها، فالنعت الجاهز هو أنه متشائم! وليس ما هو أكثر إيلاماً من الدعوة إلى عدم المبالاة، وعدم الاهتمام - خصوصاً ممن يعتبرون أنفسهم من أصحاب الفكر - عندما يتعرّض بلدنا، أو أي بلد عربي، لخطر

(8) Aristotle, «**Politics**», New Yorlk: Washington Square Press, Inc., Book 4, p.329.

الاحتلال والتقسيم، ويثار هذا الموضوع، فإنك لن تعدم وجود پانغلوسي يُطمئِن الناس ويدعوهم إلى عدم القلق، وإلى الركون إلى التفاؤل. إن من دأبه أن يقول: «إن هذه البلاد قد احتلّها عبر تاريخها الطويل فاتحون كثيرون من رومان وصليبيين وسلاجقة ومغول وأتراك وإنجليز وفرنسيين وسواهم، ثم رحلوا، على الرغم من أن احتلال بعضهم قد دام قروناً. وليأتِ الآن من يشاء، فلا بد من أن يرحل.» أية سعادة يبشّرنا بها هؤلاء الپانغلوسيون: أن نكون على مرّ العصور مستباحين لمحتل يدخل ومحتل يخرج، ليأتي محتل آخر، وهكذا، وأن تُنهب ثرواتنا، وتقسّم بلادنا، وتستباح حرماتنا، ويُقضى على آمالنا في الوحدة والتقدم، ونعاني من شتى أنواع التخلّف، وحتى في فترات الاستقلال يحاربنا «الاستعمار الجديد»، ثم يخلع ثوبه الجديد ليرتدي القديم فيدمّر منشآتنا، ويقضي على علمائنا، ويذهب بآثارنا، ويقتل مئات الآلاف منا، ويشرّد الملايين؟ أي داعٍ للخوف والقلق، ما دمنا متفائلين أن المحتل لن يبقى هو نفسه بل سيأتي محتل آخر!

وعندما تسود في الناس ثقافة پانغلوسية، يكون من الصعب عدم إخضاع كل البشر لمقولتي «التفاؤل» و «التشاؤم»، ولو اقتضى الأمر تمديد المرء على سرير «پروكْرَستيزي»، فتُبتَر بعض أعضائه ويُمطّ حتى يناسب السرير. وإذا كانت أسئلته وأجوبته تختلف عن نموذج ثقافي سائد، فهو متشائم، وإذا كانت تتفق معه فهو متفائل. وهكذا كان النظر إلى شاعر من أهم الشعراء العرب المحدَثين، وهو إيليا أبو ماضي. فرآه أحدهم «أبا التشاؤم»، لأنه متسائل، ويطرح أسئلة جوهرية، ويتقبّل عدم يقينه حيالها كما في قصيدته الطويلة «الطلاسم». إن هذا القارئ لشعره لم يرَ أن الإنسان الحر المنفتح هو بالضرورة متسائل، ولديه الكثير من الأسئلة التي تحيّره في الوجود والحياة، و«التحيّر هو بداية الحكمة»، وأن من صفات المبدع، كما يقول فروم، «تحمّل عدم اليقين حيال أهم الأسئلة التي تجابهنا بها الحياة»، ومع

ذلك يكون لديه إيمان بفكره وشعوره. فإيمان الشاعر أبي ماضي بالحياة والإنسان وبفكره وشعوره يجب أن يُحذَف، وفقاً لهذه القراءة، وأن يُعدّ «غلالة من ديباج»، وأن يُعدّ ما ينطوي عليه هذا الغلاف هو نقيض ذلك. وكأننا لم نسمع بعدُ أن «القدرة على تحمل الغموض»، أي القدرة على عدم الحسم في بعض المسائل واستمرار الحيرة حولها «مَلَكة إبداعية» تُعدّ من أهم المعايير التي تقاس بها مقدرة الإنسان على الإبداع. فليس القادر على التحيّر، والتساؤل، وتحمّل الغموض متشائماً ولا يائساً. وإذا كانت حدوس الشاعرأبي ماضي قد أوصلته إلى إجابات جعلته واحداً من موجودات الكون الذي يحبّه، فقد أخرجته من أفكار التعاظم الطفلية، وجعلته يقبل المفارقة التي فحواها أن كل فرد منا على الرغم من اقتناعه بقوته الحقيقية، فهو في الوقت ذاته ليس أهم بكثير من البعوضة والعشبة وقطرة الماء وذرة التراب. إنها الشمولية الكونية الرائعة التي تسري في شعر أبي ماضي، ومع ذلك لا تحرمه من الشعور بفرديته وقدراته. وهيهات أن نفهم أبي ماضي بعقلية إما وإما؛ إنه الاثنان معاً: الإنسان الفردي الفذّ، والجزء الكوني الذي لا يتعالى على بقية الأجزاء. وليس أبو ماضي ذلك الشاعر الذي يمكن نعته بالمتشائم ولا المتفائل، فلم يكن مسدود الأفق ولا ساذجاً. وإذا كان أحدهم قد بتره ومطّه ليخرج منه بصورة المتشائم، فهناك من فعل الأمر ذاته ليصورّه شاعراً متفائلاً. ولكن أبا ماضي شاعر حر منفتح الذهن وإنساني كوني يعلو على حالتي التفاؤل والتشاؤم، ولا يمكن أن يُقرأ قراءة مقبولة ليوضع في أحد هذين القالبين.

وفي كتاب «تشريح التدميرية البشرية» يوصف المتفائلون بأنهم «المعتقدون بالعقيدة الجازمة المسلّم بها حول السير المستمر لـ "التقدّم". وهم متعوّدون أن يماثلوا الإنجاز الإنساني مع الإنجاز التقني، والحرية الإنسانية بالتحرر من القسر وحرية المستهلك في الاختيار بين السلع المزعوم أنها مختلفة». وهم «على درجة

كبيرة من الاغتراب بحيث حتى تهديد مستقبل أحفادهم لا يؤثّر فيهم تأثيراً صميمياً». «و "المتشائمون" لا يختلفون في الحقيقةعن المتفائلين ... ولا يشعرون باليأس ؛ ولو شعروا به، لما عاشوا، أو لما استطاعوا أن يعيشوا برضى كما يعيشون. وبينما يؤدي تشاؤمهم وإلى حد كبير دور حماية المتشائمين من أية مطالبة داخلية بالقيام بأي شيء، بطرح فكرة أنه "لا شيء يمكن القيام به"، فإن المتفائلين يدافعون عن أنفسهم في وجه المطالبة الداخلية ذاتها بإقناع أنفسهم بأن كل شيء يسير في الاتجاه الصحيح في كل مكان، ولذلك لا حاجة إلى القيام بشيء.»[9]

فما هو الموقف الصحيح إذن ؟ هل يكمن في حل وسط، يجمع بين الموقفين، كما يدل على ذلك مصطلح «المتشائل» الذي نحته الكاتب إميل حبيبي؟ وبما أنه لا يمكن للشخص ذاته أن يكون متفائلاً ومتشائماً حيال الموضوع ذاته وفي الوقت ذاته، فمن الطبيعي أن يكون التشاؤل هو التناوب بين الموقفين، والتقلّب بين التفاؤل والتشاؤم حسب دلالات الحدث وما يحمله من توقعات. فهو إذن ليس تفاؤلاً ولا تشاؤماً بالمعنى المعروف، وإنما هو قراءة للواقع وما يمكن أن يُسفر عنه من خير أو شر. فإذا قال مدرّس إنه متفائل بنجاح طالب من طلابه لأنه مواظب على دروسه، ومُجِدّ في دراسته، ويبدي درجة عالية من التفهّم والتذكّر والمحاكمة الجيدة واستيعاب المعلومات وحسن استخدامها، فإنه في الواقع لا يعبّر إلا عن توقّع قوي لا علاقة له بالأحكام القَبْلية، والدوغمائية، والسذاجة. ومع ذلك يظلّ توقّعه ممكناً وليس حتمياً، ولو كان ممكناً جداً، لأنه إذا لم يحدث حادث استثنائي فكل المؤشّرات تدل على نجاح هذا الطالب. وعلى العكس من ذلك قد يكون

(9) E.Fromm, «**The Anatomy of Human Destructiveness**», London: Pimalco, 1997, p. 578.

متشائماً بالنسبة إلى طالب آخر. والتشاؤل في قراءة ثانية يمكن أن يُعدّ تفاؤلاً ينطوي على الكثير من الحذر واستشعار الأخطار وتوقّعها، أو تشاؤماً لا يزال فيه الأمل حياً. وفي هذه الحالة هناك انزياح عن المعنى الأصلي للتفاؤل والتشاؤم، والتعبير بهما عما ينطوي عليه الإنسان من الأمل واليأس الطبيعيين حسب دلالات الأحداث.

وقد تناول المفكر الإيطالي الماركسي أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci (1891-1937) المسألة بوضوح أشدّ حين دعا رفاقه إلى التحدي المزدوج وهو **«تشاؤم الفكر وتفاؤل الإرادة»**[10]، وهذا هو الموقف الذي تبنّاه إدوارد سعيد وجعله شعاراً له.

والذين يتّخذون موقف «تفاؤل الإرادة وتشاؤم الفكر» يمكن أن يقال إنهم الذين يمتلكون الإيمان والشجاعة والتصميم على العمل، وعلى الرغم من أنهم لا يحوّلون أنظارهم عن لجج الظلام في الواقع لا يتوانون عن السير إلى الأمام، وهم بعيدون كل البعد عن النوع الاغترابي الساذج من التفاؤل الذي ينشغل فيه الناس بحالتهم الراهنة وإشباع رغباتهم من دون حتى معرفة الواقع وما يشتمل عليه من مساوئ وأخطار. وموقف غرامشي وإدوارد سعيد والكثيرين من أمثالهما هو على النقيض تماماً من موقف البانغلوسيين الذين هم متفائلون فكرياً، يحاولون أن يقنعوا أنفسهم والآخرين بأن كل شيء يسير نحو الأفضل، أما في الإرادة فهم سلبيون، بل إنهم منعدمو الإرادة. فالإرادة هي «النظير النفسي للعمل المسؤول الهادف»، وليست الكسلَ والتراخي والاستراحة والاستسلام لفكرة أنه «في النهاية

(10) Antonio Gramsci, «**Letters from Prison,**» New York. Columbia Univerrity Press, 1994, Vols. 1 and 2.

لا يَصِحّ إلا الصحيح»، وأن «كل شيء يسير نحو الأفضل في أفضل العوالم الممكنة». وموقف الپانغلوسيين لا ينجح في تحسين الواقع أو تغييره، ولكنه قد ينجح في خداع الناس وتبرير الحالة الراهنة، ولا سيما عند من يُؤثِرون السهولة والراحة والاستقالة من الفعالية الاجتماعية. وعلى العكس من ذلك، فإن موقف غرامشي هو موقف الإرادة الحرة والإيمان والعمل، وإذا عبّرنا عنه بأسلوب ڤولتيري قلنا إنه موقف لا يعتمد على الكلام السهل بل على زراعة الحديقة. وقد كان ڤولتير ذاته مثالاً بارزاً على قوة الإرادة والشجاعة والإيمان الذي لا يتزعزع بالتقدم، وفي الوقت ذاته على إدراك ما في الواقع من أخطار وأهوال. وهو موقف قريب من موقف المحلّل النفسي النمساوي ڤكتور إ. فرانكل Viktor E. Frankl، الذي على الرغم من كل الأهوال والظروف الرهيبة التي عاشها قال عبارته الشهيرة: «دعونا نواصل قولنا نعم للحياة.»

وفي هذا الموقف لا يكون العالم الأفضل حتمياً، بل ممكناً من الممكنات. وكما يقول نورمان كَزنز Norman Cousins في كتابه «خيارات إنسانية» Human Options، فإن «**نقطة الانطلاق إلى عالم أفضل هي الإيمان بأنه ممكن**». وعندما نقول بالإيمان الممكن لا نكون بحاجة إلى الاستخدام المجازي للتفاؤل بالمعنى الإيجابي. فالإيمان لا يتجاهل المشكلات الحقيقية، ولا يستهين بالصعاب، ولا يكون في الخارج أبدًا مثل التفاؤل. والإيمان، خلافاً للتفاؤل، لا يكون إيماناً إذا لم يترجَم إلى عمل حثيث لبلوغ الغاية المنشودة، «وهو يقتضي الواقعية، والانتظام، والجَلَد، والتغلّب على الانغماس الذاتي». وبكلمات أخرى، فإن إيمان المرء هو أعماله. وينطوي استخدام التفاؤل بمعنى الإيمان على تناقض واضح؛ فالإيمان ليس موقفاً سلبياً ينتظر النجاح الحتمي، ولا يركّز على الجوانب المشرقة من الحياة، ولا يعفي صاحبه من المسؤولية توقعاً لانتصار الخير على الشر وحلول

السعادة في مآل الأمر، بل هو حيوية داخلية. إن بين الموقفين اختلافاً سيكولوجياً دقيقاً، وكما يوضح التحليل النفسي عند فروم فإن «التفاؤل هو الشكل الاغترابي من الإيمان، والتشاؤم هو الشكل الاغترابي من اليأس. وإذا استجاب المرء بصدق للإنسان ومستقبله، أي باهتمام ومسؤولية، فإنه لا يمكن أن يستجيب إلا بإيمان أو يأس.»[11]

وقد كان في صميم الأسباب لانهيار البلدان الاشتراكية في أوربا الشرقية ذلك التفاؤل بحتمية انتصار الاشتراكية. فكان الاشتراكيون هناك لا ينظرون إلى المشكلات الخطيرة والحقيقية التي تكتنف مجتمعاتهم، ولا يقومون بأي عمل جِدّي ودؤوب لحلها، متوقّعين أن يحلّها «القدر»، الذي هو حسب تعبيرهم «حركة التاريخ»، حتى قضت عليهم تلك المشكلات. لم يكونوا يعترفون بأي خلل حقيقي، ولا يهتمون بمعاناة الشعوب من الدكتاتورية والقهر، بل ظلوا متفائلين بالحتمية، فانهار كل مابنوه -بإيجابياته وسلبيّاته.

وما يعنيه امتلاك الإيمان، حسب فروم، هو «الجرأة على التفكير فيما لا يُفكَّر فيه، والعمل مع ذلك ضمن حدود الممكن واقعياً؛ إنه الأمل القائم على المفارقة في توقّع المخلّص كل يوم، وعدم وهن العزيمة مع ذلك حين لا يجيء في الساعة المحدَّدة. وليس هذا الأمل سلبياً ولا وئيداً؛ بل على العكس، هو البحث اللجوج والدؤوب عن كل إمكانية للعمل ضمن مجال الممكنات الحقيقية.»[12]

* * *

(11) (12) E. Fromm, **op. cit;** pp. 577 and 579.

الإيمان والدوغمائية

«إنها لفضيحة دائمة للفلسفة والعقل البشري بعامّة أن يكون علينا أن نسلّم بوجود الأشيآء الخارجة عنا (والتي تُستمد منها مادة المعارف كلها حتى لحسّنا الباطن) معتمدين على مجرد الإيمان، وألا نستطيع إذا ما خطر على بال أحـــــدهم أن يشكّك في ذلك، وأن نعارضه بدليل شافٍ».

كانْت، «نقد العقل المحض»

تثير مسألة الإيمان عدة مشكلات لا بُدّ من معالجتها قبل المضيّ إلى ما بعدها. فأي نوع من الإيمان نقصد؟ وهل كل إيمان جيد؟ثم ألا يُفضي القول بأهمية الإيمان في تقدّم الفرد والمجتمع إلى الدعوة إلى مذهب «الإيمانوية»، والوقوع من ثم في الدوغمائية؟

وكان سارتر قد عرّف «الإيمان الرديء» mauvaise foi بأنه يقوم على رؤية المرء أنه متحدّد بماهية ثابتة وبظروف خارجية لا يقوى على التحكّم فيها. وهذا الادّعاء بعدم الحرية يسمح للمرء أن يتنصّل من المسؤولية بضمير مرتاح. وعنده أنه من الإيمان الرديء أن نرى أننا شيء ثابت ومستقر وتحدّه «الطبيعة الإنسانية»، ولكنه

من الإيمان الرديء كذلك أن نتجاهل الظروف والحقائق التي تقيّدنا على الدوام والتي يجب ضمنها تكوين كل الخيارات. فنحن نحاول دائماً أن نعرّف أنفسنا، ولكننا نظلّ «سؤالاً مفتوحاً»، ذاتاً لم تتحدّد بعد. وعندما نحاول أن ندّعي أننا متطابقون مع أدوارنا في الحياة أو أسرى لأوضاعنا نكون في حالة «الإيمان الرديء».

وينبع مفهومه لـ «حرية الإنسان المطلقة» من لا محدودية الاحتمالات التي يمكن أن يكون فيها الإنسان، لا من تجاهل الظروف الخارجية المؤاتية وغير المؤاتية. فالشيء أو الحيوان هو **«الوجود في ذاته»** étre en soi، ولا يمكن أن يعمل إلا ما في طبيعته للعمل؛ فالجهاز الآلي أو حتى الحيوان، هو في وضع الوجود ضمن إطار مجموعة محدّدة سلفاً من الترتيبات والاستجابات الجوهرية. أما بالنسبة إلى الإنسان، وهو **«الوجودمن أجل ذاته»** étre pour soi، فيأتي الوجود أولاً؛ أي أننا نجد أنفسنا في العالم يواجهنا اختيار كيف نعيش - فليست هناك أشياء معطاة. ويمكن أن يتحقّق الإنسان بطرق لا حصر لها؛ فقد يكون اجتماعياً أو ناسكاً منعزلاً، وقد يكون عقلانياً أو معادياً للعقل، وقد يكون سيداً أو عبداً، وقد يتجاوز «ظرفياته»، أي الأشياء التي لم يخترها كالصحة السيئة، أو الوضع الاجتماعي، أو الحرب، وباختصار لا يمكن أن يتحدّد الإنسان بأي نشاط. ومن هنا كان الشعار الوجودي المعروف **«الوجود يسبق الماهية»**. وبالإيمان الرديء يتحوّل الوجود من أجل ذاته إلى الوجود في ذاته. والإنسان عند سارتر كائن محكوم عليه بالحرية، فالحرية هي إنسانيته[1].

(1) Jean - Paul Sartre, «**Being and Nothingness**», New York: Pocket Books, 1996.

وفي حين أن التحليل النفسي الإنساني يُقرّ بأن الإنسان لا يتحدّد بالماهية الثابتة وبالظروف الخارجية التي لا تكون فوق سيطرته، فإن له مع ذلك موقفاً مختلفاً. وعنده أن ما يسمّيه سارتر «الإيمان الرديء» هو موقف **تبرير الحالة الراهنة**، التي من الممكن تغييرها. ويري فروم أن «ما كان يُطلَق عليه " الطبيعة الإنسانية " في كثير من الأحيان ليس إلا أحد تجلّياتها الكثيرة - وكثيراً ما يكون تجلّيها المرَضي - وكانت وظيفة مثل هذا التعريف في الغالب هي الدفاع عن نمط معيّن من المجتمع بوصفه النتيجة الضرورية لتكوين الإنسان الذهني.»[2] والتطرف الآخر هو طواعية الطبيعة البشرية المطلقة للتكيّف والتأثير الحاسم للعوامل البيئية، أو حتى قدرة العقل والتخيّل والإرادة على تجاوز الصفة الجوهرية للإنسان. ويقول فروم: «وهذا الافتراض هو افتراض غير منيع وهو مدمّر للتقدّم الاجتماعي كما كان الرأي المعاكس.»[3] وفي الرد على فكرة عدم محدودية الاحتمالات التي يمكن فيها أن يكون الإنسان يقول فروم:

«وإنه لصحيح بالفعل أن الإنسان، خلافاً للحيوان، يُظهر قدرة على التكيّف تكاد تكون غير محدودة؛ كما أنه يمكن أن يأكل كل شيء تقريباً، ويعيش عملياً في أي مُناخ ويكيّف نفسه معه، ويكاد لا يوجد ظرف نفسي لا يستطيع أن يتحمله، ولا يستطيع الاستمرار في ظله. وهو يستطيع أن يعيش حراً وأن يعيش عبداً. غنياً ومترفاً، وفي أوضاع نصف الموت جوعاً. ويمكن أن يعيش محارباً، ومسالماً؛ ومستغِلاً ولصاً، وبوصفه عضواً في صحبة تعاونية ومُحِبّة. وتكاد لا توجد حالة نفسية لا يمكن أن يحيا الإنسان فيها، ولا يمكن أن يُستخدم من أجلها. ويبدو أن كل الاعتبارات تسوّغ افتراض أنه لا يوجد شيء من قبيل الطبيعة المشتركة في كل البشر، ومن شأن ذلك أن يعني أنه لا يوجد شيء من قبيل نوع «**الإنسان**» إلا بالمعنى الفيزيولوجي والتشريحي.»[4]

ولكن كما أن الإنسان من الوجهة الفيزيولوجية قد يأكل شيئًا ضاراً بصحته أو مفيداً لها، فإن الأحوال النفسية المختلفة التي يعيش فيها قد تكون لها آثار ضارّة أو مفيدة بالنسبة إليه. ونحن نقرأ الآن عن أن النسبة الكبرى من الأمراض القلبية ذات منشأ نفسي، وأن نسبة عالية من مرض السرطان تسبّبها ظروف نفسية؛ وإذا تجاوزنا أحوال الانتحار، وجرائم القتل، والإدمان على المخدّرات، وأعمال العنف، والأمراض النفسية التي تنشأ في المجتمع، والاكتئاب، فمن الواضح أن من أبرز ما ينجم عن الظروف النفسية غير المؤاتية لتفتّح مواهب الناس وقدراتهم هو التخلّف الاجتماعي والاقتصادي والجمود الفكري والسلبية وعدم الاكتراث.
ويقول فروم: «إن القول إن الإنسان يمكن أن يعيش في أي ظرف تقريباً ليس إلا نصف الحقيقة؛ إذ يجب أن يتمّمه قول آخر، هو أنه إذا عاش في ظروف هي على النقيض من طبيعته والمتطلّبات الأساسية في نموّه الإنساني وسلامته، لا يمكن أن يتمالك نفسه من رد الفعل، فإما أن تسوء حاله ويهلك، وإما أن يُحدث الظروف التي هي على وفاق أكثر مع حاجاته.»[5] وتجدر الإشارة إلى أنه في خلفية الحقوق الإنسانية يكمن الإدراك للحاجات الإنسانية المشتركة ولهويتنا المشتركة بوصفنا بشراً، بغضّ النظر عن مجتمعاتنا وثقافاتنا واختلافاتنا القومية والعرقية والتاريخية والجغرافية والجنوسية والفردية. وفي تحليل فروم المبنيّ على التاريخ لآثار الطغاة، يقدّم الاحتمالات المتعدّدة التالية، التي تعتمد على العوامل الاقتصادية والسياسية، وعلى المناخ الروحي الذي يعيش الناس فيه: «إن الطغاة والطغم الحاكمة يمكن أن يُفلحوا في الهيمنة على إخوانهم البشر واستغلالهم، ولكنهم لا يستطيعون أن يمنعوا ردود الأفعال على هذه المعاملة الوحشية. وتصير رعاياهم مذعورة وسيئة الظن ومنعزلة، وإذا لم يكن لأسباب خارجية، فإن أنظمتهم تنهار في مرحلة ما لأن المخاوف وسوء الظن والعزلة تجعل الأكثرية غير قادرة على تأدية وظائفها المطلوبة بصورة ناجعة وبارعة. ويمكن إخضاع كل الأمم، أو الجماعات الاجتماعية في

داخلها، واستغلالها أمداً طويلاً، ولكنها تقوم برد الفعل. وهي تستجيب بعدم الاكتراث أو بضعف في الفطنة والمبادرة والمهارات بحيث تخفق تدريجاً في تأدية الوظائف التي تخدم بها حكامها. أو تستجيب بتراكم الكره والتدميرية إلى حد تسبّب في نهايتها، ونهاية حكامها ونظامهم. كذلك فإن رد فعلها قد يخلق الاستقلال والتوق إلى الحرية بحيث يُبنى المجتمع الأفضل على دوافعها الإبداعية.»[6]

وقد رأينا في انهيار بعض الدكتاتوريات في أواخر القرن العشرين وبداية الحادي والعشرين أن الأسباب الخارجية كانت حاضرة بقوة، وأن من الأسباب الداخلية البارزة استجابات الشعوب بعدم الاكتراث وبضعف في الفطنة والمبادرة والمهارات، وكذلك، ولا سيما في حالة العراق، بتراكم الكره والتدميرية. ولكننا لم نرَ في تلك الانهيارات ذلك الاحتمال الأخير، وهو رد الفعل الذي يخلق الاستقلال والتوق إلى الحرية بحيث نرى بناء مجتمع أفضل تحرّضه الدوافع الإبداعية.

وكيف يمكن للناس أن يعملوا من أجل حياة أفضل إذا لم يكن لديهم فهم واقعي لأحوالهم وإمكاناتهم، وتصوّر واضح للمستقبل، وفوق كل ذلك إيمان بقيمة عملهم؟ والإيمان في تعريفه العام هو الاقتناع بصحة عقيدة ما نتيجةً للإرادة الطوعية. وتميّز اللغة العربية بين فعلي «الإسلام» و«الإيمان»؛ فالإسلام هو الانقياد، وهو كذلك لأنه يخلو «من الإباء والتمنّع»، كما جاء في «معجم مقاييس اللغة». والإيمان هو التصديق، وهو ما لا يتطلّبه الانقياد وحده. وكانت الفتوحات

(2, 3, 4, 5, 6) E. Fromm, «**The Sane Society**», London : Routledge; 1991, pp. 13, 18, 19.

العسكرية تكتفي بالمطالبة بالانقياد: «أسلِمْ تَسْلَم». ، وتترك مسألة الإيمان للظروف الخاصة التي قد تنشأ عن الانقياد. وفي القرآن الكريم: «قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم.» (سورة الحجرات - الآية13). فالانقياد مبعثه الخوف والطمع لا الاقتناع، ولكن الإيمان هو التصديق من أعماق القلب[7].

وهناك اختلافات في موضوعات الإيمان حسب حدود المعقولات عند الناس، وحسب تجاربهم وملاحظاتهم. وقد ذكر الكاتب السوري لوقيانوس السميساطي من القرن الثاني للميلاد في كتابه « الإلهة السورية» كيف كان الناس يؤمنون بأعجوبة في منطقة جبيل بلبنان حيث يخرج نهر من جبل لبنان ويصبّ في البحر فيلوّن قسماً كبيراً من الشاطئ باللون الأحمر معلناً للشعب في جبيل أوقات الحِداد. وسبب اللون الأحمر كما يؤمن الناس هنالك أن أدونيس قد أُصيب بجراح في لبنان في مثل تلك الأيام، وحين يصل دمه إلى المياه يبدّل لون النهر. ويقول لوقيانوس: «ذلك ما يتحدّث به أغلب الناس، بيد أن ثمت شخصاً في جبيل **بدا لي صادقاً**، حين أبدى تفسيراً آخر لهذا الحدث الطبيعي إذ قال لي: "إن نهر أدونيس، إثر مروره في لبنان يجتاز أراضي ذات تربة فخارية، وحين تشتدّ الرياح

(7) إن عدم فرض العرب الإيمان على شعوب البلدان التي فتحوها والسماح لهم بالإبقاء على قوانينهم، وعلى معتقداتهم (إذا كانوا من أهل الكتاب) مقابل الجزية هو ما رآه غُستاف لوبون رحمة ولطفاً عظيماً من الفاتحين العرب وذلك لأن «الخلفاء السابقين، الذين كان عندهم من العبقرية ما نَدَر وجوده في دعاة الأديان الجديدة، أدركوا أن النظم والأديان ليست مما يُفرض قسراً.» وهذا هو قصد لوبون من رحمة العرب الفاتحين، ولم يقصد الرحمة على إطلاقها. (راجع غستاف لوبون، «**حضارة العرب**»، تعريب عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٥، ص٦٢٨.

تجرف المياه قسماً من هذا التراب الحديدي القرمزي، فتتلوّن مياه النهر بلون الدم. فالدم إذن ليس مردّه إلى هذه الظاهرة بل إلى التربة" .»[8]

وكما يبدو للقارئ، ليس المهم في الأمر هو أن هذا الجبيلي كان صادقاً في حين كان الآخرون يكذبون، وليس من الضروري أنهم كاذبون، بل أن تفسيره أقرب إلى التصديق من تفسيرهم. وقوله «بدا لي صادقاً» لا أهمية له إلا بمقدار أن لوقيانوس رأى تفسيره لظاهرة طبيعية بظاهرة طبيعية أخرى أمراً معقولاً **وقابلاً للتصديق**، خلافاً لما يرويه أغلب الناس في ذلك الزمان. ولكن صدق المرء وحده ليس دليلاً على صحة ما يقوله؛ فقد يكون صادقاً بالنسبة إلى خبرته الذاتية أي بالنسبة إلى شعوره واعتقاده؛ ولكن قوله ليس صادقا بالنسبة إلى الواقع الموضوعي. وكثيراً ما يؤكد بعض الناس رؤيتهم لكائنات خرافية، وما حدّثتهم به، وهم صادقون أمناء في نقل تجربتهم، ولكنهم لا يعبّرون عن شيء خارج ما يجري في ذواتهم. واكتشاف اللاشعور قد خلع القناع عن الفكر بمعرفة أن الصدق لا يُعرَّف بإثبات أن لدى المرء نيات - لأن المرء يمكن أن يكذب بأحسن النيّات أو مع الشعور بأنه مخلص تماماً، لأن أكاذيبه لا شعورية. ومهما يكن، فما يستحقّ الانتباه هو أن لوقيانوس قد وجد تفسيراً طبيعياً لاصطباغ نهر أدونيس باللون الأحمر، فمال إلى قبول هذا التفسير، ولكنه إذْ لم تكن لديه معرفة بحركة الرياح والعوامل الجوية وكيف تشتد الرياح وتهدأ ظلّ يرى أن عصف الرياح كان حادثة خارقة للطبيعة، كما يدل قوله: «هذا ما شرحه لي الجبيلي، فإن كان صادقاً في قوله فلا يعدو أن عصف الرياح، كما يبدو لي، ظاهرة غير طبيعية.»[9]

---

(8) **«من أعمال لوقيانوس السميساطي»**، ترجمة سعد صائب ومفيد عرنوق، بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، ١٩٧٩، ص٢٣٧- ٢٣٨.

(9) **المرجع ذاته**، ص ٢٣٨.

ولكن هاتين الحادثتين (تلوّن النهر وعصف الرياح) تخرجان حتماً من دائرة الإيمان الآن لأنهما حادثتان تقدّم الفيزياء البرهان عليهما، والإيمان هو الاعتقاد بما لم يتمّ البرهان عليه. فهل يتنافى الإيمان مع العقل؟ إن هذا هو ما تقوله **«الإيمانوية»** Feidism، وهي مذهب فلسفي يجعل الإيمان قبل العقل، أو رافضاً للعقل(*)، أو معادياً للعقل. فمن الأمثلة الإيمانوية على أسبقية الإيمان للعقل القديس أوغسطين الذي يقول: «إنني أؤمن لكى أفكّر.» ومن ممثّلي الإيمانوية الرافضة للعقل أو المعادية له الفيلسوف الدانماركي كيركِغور [=كيركغارد] (1813-1855) الذي طالب بـ «القفز إلى الإيمان»، الذي لا يمكن أن تسوّغه الوقائع أو براهين التفكير العقلي، أو تقول باستحالته، وذلك، مثلاً، لقبول أن تجسّد اللّه في يسوع حقيقة، وهو العقيدة الأساسية في المسيحية. وعلى النقيض من هذه الإيمانوية عند كيركغور نجد أن الراهب الكاثوليكي الأمريكي ديڤد ستايندل- راست يؤكد إيمانه العقلي بقوله: «إن يسوع له حميمية صوفية مع القُدّوس، ولذلك فهو في خط واحد مع الصوفيين تماماً. وأنا بوصفي مسيحياً مؤمناً يقبل عقائد الكنيسة، بوسعي مع ذلك أن أقول نعم، إن ذلك كذلك ... يجب ألاّ يُسمَح لأية عبارة من العبارات التي يصوغها اللاهوت عن يسوع بأن تفصل يسوع عنا. إن ما يفصل يسوع عنا ليس العقيدة المسيحية بل سوء الفهم واسع الانتشار للعقيدة المسيحية.»[10]

(*) مصطلح «رافض للعقل» مقابل irrational، ومنه المذهب irrationalism وتعريفه «مذهب رفض العقل» rejection of reason. فاللاحقة ism للدلالة على المذهب، أو النظرية، والسابقة irمنقلبة عن in وهي للدلالة على النفي أو الرفض. وهكذا يدل المصطلح على مذهب رفض العقل، وليس على اللاعقلانية كما يخطئ بعضهم. وهناك فلسفات كثيرة، ومنها التجريبية، لم تكن ترفض العقل بل العقلانية، وليست هي المقصودة بهذا المصطلح. واللاحقة ism التي تعني المذهب مرتبطة بالرفض أو النفي للعقل، في حين أن «السابقة» الدالّة على النفي أو الرفض ليست مرتبطة بكامل الكلمة بعدها.

(10) David Steindl-Rast et. al., «**The Belonging to the Universe**», Harper San Francisco, 1992, p. 62.

ومن غرائب بعض الإيمانويين أنهم قاموا بتسويغ موقفهم بناء على بعض أفكار الفيلسوف التجريبي الريبي، الذي دعا إلى إحراق أي كتاب في اللاهوت أو الميتافيزيقا «لأنه لا يمكن أن يحتوي على شيء غير السفسطة والوهم»، وهو الفيلسوف الاسكوتلاندي ديفد هيوم (1711-1776). فقد استخدم فريدريش هاينريش ياكوبي Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) فلسفة هيوم في الدفاع عن الإيمانوية الدينية: فإذا أخذنا في الاعتبار ما يراه معرفة خالصة فإنه يتبيّن في النهاية أنه قائم على الاعتقاد. وقد كان الأغرب هو ما رآه الكاتب الفرنسي جاك بيرك في فكرة من أفكار هيوم تسويغاً للإيمانوية وجسراً للمعايير المطلقة في أديان الوحي. فقد كان هيوم يرى أنه لا يمكن من حيث المنطق استخلاص قضية تحتوي على «ينبغي» من قضية، أو مجموعة من القضايا، لا تحتوي إلا على العبارات عما يكون»[11]. فالواجبات أو المبادئ الأخلاقية عند هيوم هي مسألة شعور، أو عاطفة، أو انفعال، ولا يمكن استخلاصها منطقياً كما تُستخلص النتائج في الرياضيات. والقيم ليس لها وجود موضوعي، وظلم جريمة القتل، مثلاً، هي عاطفة «استهجان في صدرك». والمبادئ الأخلاقية لا يمكن أن تُكتشف بالعقل وحده. فقد نشارك أحداً من الناس تفضيلاته ولكن لا سبيل يجعل من الممكن إثبات أنها عقلية أو غير عقلية: «ليس نقيضاً للعقل أن أفضّل دمار العالم كله على خدش أصبعي.»[12]

---

(11) David Hume, «**A Treatise of Human Nature**», rev. by D.F. and M. Norton, l.ondon: Oxford University Press, 2000, BK. III, Part 1, section x.

وقد عبّر عن هذه الفكرة بطريقة مبهمة في الترجمة العربية لكتاب بيرك حيث جاء فيها: «يرى داڤيد هيوم أنه لا يوجد «واجب كينوني» يستطيع أن يؤسس نفسه على «إنه يكون»». (راجع جاك بيرك، «**القرآن وعلم القراءة**»، حلب: مركز الإنماء الحضاري، ص 77.

(12) **Ibid**., Bk. II, Part 3, section ii.

وإزاء ربط بيرك بين فكرة هيوم عن عدم إمكان استمداد النتائج الأخلاقية أو التقويمية من المقدّمات الطبيعية، الواقعية وغير الواقعية، لا بد من تقديم بعض التعليقات. أولاً، إن هيوم لم يقل بالاستسلام للإيمانوية، والركون إلى الخرافات، ولكنه رفض أن تكون هناك علاقة ضرورية بين ملاحظة الشيء واستنتاج الأمر الأخلاقي. يقول هيوم: «عندما يؤكَّد أن اثنين وثلاثة تساوي نصف العشرة، فأنا أفهم علاقة التساوي هذه تماماً... ولكنك حين تعقد من ثم مقارنة مع العلاقات الأخلاقية، أعترف أنني مرتبك في فهمك بكل معنى الكلمة.»[13] ويقول بكل وضوح: «إن العمل الأخلاقي، كجريمة العقوق، مثلاً، هو أمر معقّد.»[14] كيف نفهم ذلك؟ إذا جاء مريض إلى الطبيب يشكو من بعض الأعراض، وقام الطبيب بإجراء الفحوص اللازمة له، فإنه لا يستخلص ماذا «يجب» القيام به من مجرد الفحوص، وإعمال العقل، وإنما هو يستعين بدراساته وتجاربه السابقة في الطب، التي هي حصيلة تجارب طويلة ومعقّدة، فيقدّر ماذا يمكن أن يكون الدواء الشافي. وإذا كانت في الحياة أمور ذوقية، لا يتعارض فيها ميل شخص مع الآخر، فهناك أمور تهمّ البشرية كلها. فالمعرفة الموضوعية، **معرفة ما يكون، ترشدنا إلى التفكير فيما يجب** أن يكون، وإن كانت العملية **ليست آلية**، ولا تقوم على الصلة الضرورية بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. فإذا أدرك الناس الأضرار التي تنجم عن تلوّث البيئة، أو عن بعض الأغذية، والتي لها تأثيراتها السلبية في الصحة العامة، فإنه سيكون من الجنون عدم الاكتراث. فالمعرفة الموضوعية بمشكلة من المشكلات

---

(13) David Hume, **Enquiry Concrning The Principles of Morals** , (ed. T. Beauchamp) London: Oxford University Press, 1999, Appendix 1. 89.

(14) **Ibid.**

لا ينجم عنها حلّها بالضرورة المنطقية، وإنما هي الشرط الأولي الذي لا بد منه للتفكير الجدّي في حلها. وحين نعرف من خلال التجارب الكثيرة الفوائد التي يجنيها الإنسان من زوال الأمّية، ومن طلب المعرفة مدى الحياة، ومن الظروف الصحية بدنياً ونفسياً، وما إلى ذلك، فإن تلك المعرفة تكون خير تحريض لنا على البحث في الوسائل المؤدية إلى ذلك. ولم يكن العلم في يوم من الأيام، مهما ادّعى الحيادية، بعيداً عن القيم والعواطف. فالقيم هي القوة الدافعة للعلم في هذا الاتجاه أو ذلك؛ وقد يكون وراءها الرغبة في سعادة الناس، أو تقدّمهم، أو بلوغ حقيقة أكبر، وقد يكون وراءها حب الشهرة والمال والمنصب أو غير ذلك، وهذا ما دعا توماس كون إلى دراسة القيم وراء العلم فيما سمّاه النماذج الإرشادية. وكان النموذج الإرشادي القديم في العلم يقوم على حيادية العلم، ويقول إن استخدامه للشر هو مسؤولية من يستخدمه في ذلك الاتجاه. فكان لهذه الحيادية أثر تدميري بالغ، وهي لا تزال تهدّد البشرية بأسرها. وفي النموذج الإرشادي الجديد للعلم يرتبط العلم بالأخلاق وباحترام الحياة ونشهد التحوّل من «علم الحيلة» إلى «علم الحكمة». وليست العواطف مسألة تفضيلات شخصية لا ضابط لها، وإنما هي مرتبطة ببنية الطبع. وعندما تثير حادثة معيّنة عاطفة الاستهجان عند شخص والالتذاذ عند شخص آخر، فلا نكون أمام حالة يرتبك العقل حيالها ويعجز عن حلّ ألغازها. فبدراسة بنية الطبع عند كليهما يمكن أن نفهم طبيعة عواطفهما، وبالدراسة العلمية يمكن أن نكتشف العواطف الرافدة للحياة والعواطف القامعة للحياة. وحين نستطيع في هذا العصر أن ندرك من خلال الفيزياء الحديثة وعلم البيئة ونظرية الأنظمة أنه لا وجود لجزء منعزل، وأنه لا يمكن فهم الجزء إلا من خلال علاقته بديناميات الكل، وأن الوجود سيرورة وشبكة متواصلة من العلاقات، وعندما يتكوّن لدينا إدراك التواصلية والاعتماد المتبادل الكوكبي، وأن

أي نظام حي هو جزء من نظام أكبر، وعندما نفهم من التحليل النفسي الجديد أن أي شخص هو جزء من علاقة بينه وبين الآخرين والطبيعة، فإننا ندرك عندئذ أنه من عدم العقل تماماً أن يفضّل هيوم دمار العالم كله على خدش أصبعه.

ومن المهم في هذا السياق أن نشير إلى الصلة الوثيقة بين الإفراط في تأكيد الذات عند هيوم وأنماط التفكير الذكورية المتطرفة، والتي هي من نتاج نظام القيم الأبوي. أو لنقل إن هذا الإفراط في تأكيد الذات هو من سمات «التمركز حول اللوغوس القضيبي» Phallogocentrism باستخدام مصطلح دريدا Derrida، أي مركزية التأثير الذكوري في أشكال الخطاب والعلاقات الاجتماعية.

ثم ليس ما يهمنا هو العملية التي يتمّ بها التوصّل إلى الفكرة أو القيمة، فقد يتم ذلك بالحدس أو قوة المخيّلة، ويكون دور العقل عندئذ هو تفحّص ما تمّ التوصّل إليه بطرق البحث التجريبية. وكثيراً ما كان الحدس، أو حتى الحلم، وراء أهم المكتشفات العلمية. والسؤال الذي لا بد منه الآن هو: ما العقل؟ وهل يمكن أن يمارس الإنسان العقل في قضية محدَّدة ولا يمارسها في بقية القضايا؟ للإجابة عن هذين السؤالين من المفيد أن نعود إلى تمييز فروم بين نوعين من التفكير، أحدهما يتم لتلبية حاجة الإنسان إلى الإحاطة بما يحيط به من العالم، والثاني وسيلي يقوم على الاستخدام البارع للمفهومات بقصد تحقيق غاية عملية. وهو يسمّي النوع الأول «العقل»، ويسمّي النوع الثاني «الذكاء». ويقول فروم: «والعقل هو مَلَكَةَ الإنسان التي يجب أن تمارَس من أجل أن تنمو، وهي غير قابلة للانقسام. وأعني بذلك أن ملكة الموضوعية تشير إلى معرفة الطبيعة ومعرفة الإنسان، ومعرفة المرء للمجتمع ولنفسه. وإذا عاش المرء في أوهام حول قطاع من قطاعات الحياة، فإن قدرته على العقل تتقيّد أو تتضرر، وبذلك ينكبح استخدامه للعقل فيما يتصل بكل القطاعات الأخرى. والعقل في هذه الناحية مثل الحب. وكما أن الحب توجُّه يشير إلى كل

الموضوعات ولا يتلاءم مع قَصْره على موضوع واحد، فإن ملكة العقل ملكة إنسانية يجب أن تشمل كل العالم الذي يواجهه الإنسان.»[15] أما الذكاء، وهو ما سيسمّيه هابرماس من بعده «العقل الوسيلي»، فهو «القدرة على الاستخدام البارع للمفهومات بقصد تحقيق غاية عملية. والشمبانزي الذي يربط قضيبين معاً للحصول على الموزة لأنه ليس لأحدهما من الطول ما يكفي للقيام بهذا الأمر -يستخدم الذكاء. وهكذا نحن جميعاً نفعل ذلك عندما ننشغل في شغلنا، «نتصور» كيف تسير الأمور. **والذكاء** بهذا المعنى، «يسلّم بالأشياء كما هي، ونقوم بعمليات التوحيد التي غرضها تسهيل عملها الحاذق.»[16] ويشير فروم إلى أنه على الرغم من أن وظيفة العقل هي اكتشاف ما وراء السطح، والتعرف إلى الكنه، الذي هو ماهية الواقع الذي يحيط بنا، فليست وظيفته رفد الوجود المادي بمقدار ماهي رفد الوجود الذهني والروحي. «ومهما يكن، كثيراً ما يكون العقل مطلوباً في الحياة الفردية والاجتماعية لكي يتنبأ.» والذي يلاحظه فروم في المجتمع الغربي الاستهلاكي الحديث هو كيف أن «ذكاءه قد نما وكيف أن عقله قد تدهور... وبالفعل، نحن لدينا "معرفة - كيف"، ولكننا ليست لدينا «معرفة - لماذا» ولا "معرفة - من أجل ماذا". ولدينا أشخاص كثيرون من ذوي حاصل الذكاء المرتفع، ولكن اختباراتنا للذكاء تقيس القدرة على التذكّر، والاستخدام البارع للأفكار - ولكنها لا تقيس العقل. وكل هذا صحيح على الرغم من أنه يوجد بين ظهرانينا أناس من ذوي العقل النابه، لهم من عمق التفكير بعيداً عن الفكر القطيعي العام، ويُنظَر إليهم بارتياب - ولو أنهم مطلوبون من أجل المنجزات غير العادية في العلوم الطبيعية.»[17]

ولذلك فإن ما تقوم به الأجهزة الإلكترونية من عمليات فكرية لا يسمّى عقلاً، بل ذكاء اصطناعياً artificial intelligence. ويقول فروم: «وما لا يمكن أن

يقوم به الدماغ الإلكتروني هو التفكير الإبداعي، والتوصّل إلى التبصّر لماهية الوقائع الملحوظة، وتجاوز المعطيات التي جرى إمداده بها. إن في وسع الآلة أن تضاعف الذكاء أو حتى أن تحسّنه، ولكنها لا يمكن أن تحاكي العقل.»[18]

وإن ملاحظة فروم أن طغيان التفكير الوسيلي التجزيئي هو العدوّ للتفكير الإنساني الحقيقي هي التي ستُلهم فلسفة هابرماس وتدفعها إلى البحث[19]. وإذا كان فوكو قد أعلن موت الإنسان، فإن الإنسان عند فروم، ومن بعده هابرماس، لم يمت ولكنه لم يبلغ سن الرشد بعد. وكلاهما حداثيان نقديان، أرادا ألاّ تنتهي الحداثة بل أن تتطور. فالحداثة، حسب تعبير هابرماس «مشروع لم يكتمل بعد»؛ ولكن بينما جعل هابرماس جذور تصوّره لـ«المجتمع العاقل» في بديهيات نظرية الاتصال، وقام بالبحث فيه فلسفياً، فإن فروم قد رسّخ مُحاجّته في التحليل النفسي الإنساني والاجتماعي وفي نوع من الأنثروبولوجيا السيكولوجية، ولكن مشروعهما متقارب من حيث الأساس. وهكذا، على الرغم من انسحاب فروم المبكّر من «مدرسة فرانكفورت» في النصف الثاني من الثلاثينيات، وعلى الرغم من وفاته منذ أكثر من ربع قرن، فإن مدرسة فرانكفورت هي التي عادت إليه في فكر يورغن هابرماس.

وإعمال العقل يقتضي الإيمان بقدرة العقل، والإيمانُ بقيمة المحاجّة العقلية وأهميتها هو الشرط المسبق لكل بحث فكري جاد. ولولا الإيمان لما أنفق أي عالم سنوات طويلة من حياته في ملاحظة الظواهر والبحث والتجريب والتفكير النقدي

(15, 16, 17, 18) **The Sane Society**, op. cit., pp. 64, 169-170-171-172.

(19) Jürgen Habermas, **Theory of Communicative Action,** London: Heinmann, 1984.

أملاً في الوصول إلى كشف علمي، مهما بدا صغيراً بالنسبة إلى المحيط الكلي، تكون له أهميته بالنسبة إلى التقدم وتخليص البشرية من أحد آلامها ومتاعبها. ولم يكفّ سقراط عن الإلحاح على أنه ينبغي ألاّ نكون راضين بالهوى الشعبي أو الرأي المقبول، بل علينا أن نستخدم العقل من أجل تحليل معتقداتنا ومفهوماتنا وإخضاعها للتفحّص النقدي. وكانت عبارته الشهيرة هي: «الحياة التي لا تُمتحن غير جديرة بالعيش.»[20]

ويستخدم فروم مفهوم العقل استخداماً مشابهاً لمفهوم «قابلية التعزيز» في نظرية الأنظمة الحية وسابقاً له. وليس ما يعزَّز في الأنظمة القابلة للتعزيز هو النمو أو التطور الاقتصادي، وإنما هو النسيج الكلي للحياة الذي يعتمد عليه بقاؤنا طويل الأمد. وبكلمات أخرى، يُقصَد أن تكون الجماعة القابلة للتعزيز على نحو لا تتعارض فيه طرقها في العيش والاقتصاد، وبناها وتقنياتها المادية، مع القابلية المتأصّلة في الطبيعة لتعزيز الحياة. ويقول فروم في «فن الإصغاء»: «إن العقلي هو كل تلك الأعمال والسلوك التي ترفد نموّ البنية ونشأتها. وغير العقلي هو كل تلك الأعمال السلوكية التي تعوّق نموّ الكيان وبنيته وتقضي عليه، سواء أكان الكيان نباتاً أم كان حيواناً أو إنساناً. وقد تطورت هذه الأمور، وفقاً للنظرية الداروينية، لتكون الجانب الآمن من مصالح الفرد والنوع والبقاء على قيد الحياة. ومن ثم فهي ترفد أساساً مصالح الفرد والنوع ولذلك هي عقلية. فالرغبة الجنسية عقلية. والجوع والظمأ عقليان تماماً.»[21] فليس العقل هنا هو العقل الوسيلي، وإنما هو قريب من

---

(20) Plato, **The Republic**, trans. by D. Lee, London: Penguin, 1955.

(21) إريك فروم، «**فن الإصغاء**»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دمشق: اتحاد الكتّاب العرب، ص٧٤.

مفهوم هوايتهد للعقل: «إن وظيفة العقل هي ترقية فن الحياة.»[22] وواضح أن فروم بعدم إغفاله مصالح النوع قد توصّل، بمصطلحات مختلفة، إلى ما توصّلت إليه نظرية الأنظمة بعد وفاته، ولا سيما حين نقرأ تعريف لستر براون Lester Brown في «معهد المراقبة العالمية» لمفهوم قابلية التعزيز: «إن المجتمع القابل للتعزيز هو المجتمع الذي يُشبع حاجاته من دون إقلال إمكانيات الأجيال القادمة.»

وتأسيساً عل ذلك فإن لدى الإنسان عواطف قابلة للتعزيز، أو عقلية ترفد الحياة، حسب اصطلاحيات فروم، وعواطف غير عقلية. وينشأ عن هذا الفهم اختلافه مع فرويد حول مفهوم العصاب. فمفهوم فرويد للعُصاب هو أنه نزاع بين الغريزة والأنا. أما فروم فيرى أن «المشكلة الأساسية ليست محاربة الأنا للعواطف، بل هي محاربة نمط من العاطفة لنمط آخر من العاطفة.»[23]

ومن هذا المنطلق يميّز فروم بين نوعين من الإيمان، هما الإيمان العقلي والإيمان غير العقلي. ويذكّرنا هذا التمييز بالتمييز المعروف بين الإيمان الأعمى والإيمان البصير، ولكن الجديد هنا هو البعد السيكولوجي لهذين النمطين من الإيمان. وتُفضي ملاحظات فروم السيكولوجية به إلى استنتاجه أن الإيمان موقف داخلي وهو «خصيصة طبع»، وأن موضوعه ذو أهمية ثانوية. ولمقاربة مشكلة الإيمان يناقش نقيضه الذي هو الشك. فهناك الشك العقلي والشك غير العقلي. «وليس الشك غير العقلي استجابة فكرية لافتراض ليس على الوجه الصحيح أو بصراحة على خطأ، بل هو الشكّ الذي يلوّن حياة الشخص انفعالياً وفكرياً.»[24] وأكثر أشكال الشك غير العقلي تطرفاً هو «الإرغام العصابي على الشك.»[25] و«بصرف

(22) A. N. Whitehead, **The Function of Reason**, Boston: Beacon Press, 1967, p. 4.

(23) «**فن الإصغاء**»، ص30.

النظر عن موضوعات الشك، وسواء أكانت تافهة أم مهمة، فإن الشك غير العقلي منهك ومعذِّب.» والشكل المعهود للشك المعاصر هو موقف عدم الاكتراث «الذي يكون فيه كل شيء ممكناً، ولا شيء يقيني.» فيشعر العدد المتزايد من الناس بالتشوّش حيال كل شيء، العمل والسياسة والأخلاق، والأسوأ أنهم يعتقدون أن هذا التشوّش الشديد حالة ذهنية طبيعية.»[26]

وفي الشك العقلي، خلافاً لذلك، يرتاب المرء في افتراضات تعتمد صحتها على الاعتقاد بسلطة وليس على تجربة المرء. و «الطفل يقبل في البداية كل الأفكار بناء على سلطة أبويه غير المشكوك فيها. وفي عملية تحرير نفسه من سلطتهما، وفي نشوء ذاته، يصبح نقدياً.» و«الشك العقلي هو، من الوجهة التاريخية، أحد البواعث الكبرى للفكر الحديث، ومن خلاله تلقّت الفلسفة، وتلقى العلم الحديث أهم دوافعه المثمرة.»[27] وفي العلم، إذا شكّ المرء في كل شيء، لم يستطع أن يشتغل بالعلم، وكان شكُّه حالة مَرَضية. أما إذا لم يشكّ في أي شيء، فإنه ليس مشتغلاً بالعلم.

والإيمان غير العقلي هو «الاعتقاد بشخص أو فكرة أو رمز من غير أن ينجم هذا الاعتقاد عن تجربة المرء الفكرية أو الشعورية، بل يكون قائماً على خضوع هذا المرء الانفعالي لسلطة غير عقلية. ويوجد دليل وافٍ على أن الشخص الذي تخلّى عن استقلاله الداخلي وخضع لسلطة يميل إلى إحلال تجربة السلطة محل تجربته.»[28] وهذا التحليل من فروم يفسرّ الصعوبة الشديدة التي قد يواجهها المرء عند مناقشته بعض الناس حول بعض الآراء، حيث لا تُجدي المعلومات والحجج والعقل والمنطق، بل يجد أمامه سداً منيعاً يحول دون التواصل والتفاهم في الحوار،

(24, 25, 26, 27, 28) E. Fromn, **Man for Himself,** London: Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 199-201.

ويجابهَ بالمقاطعة وعدم الاستماع وما هو أسوأ من ذلك، ويكون أحد الطرفين على الأقلّ في حالة الخضوع الكلي لما أفقده استقلاليته وحلّ مشكلة الارتباط عنده بطريقة أُخيولية سحرية. إننا بذلك نفهم أساس المشكلة، ولكن فهمنا لا يحلّ مشكلة الحوار في مثل هذه الحال.

وتمر في الذهن الآن ذكرى عهود مضت في بلادنا كان فيها لبعض الفلاحين الإيمان غير العقلي بمن كان يسمّى «الخانجي»، الذي يشتري منهم محصولهم ويسوّقه. كان الفلاح منهم يخضع لشخصية الخانجي، ويرى أنه جزء منه. فهو غني، وله دار واسعة، ويدرس أولاده في المدارس، وزوجته محترمة، وبيئته راقية، ويستقبله في بيته، و«يضيّفه»، وحين الحاجة يُقرضه. ما أعظم هذا الإنسان! والفلاح المسكين بخضوعه له يُسقط عليه كل ما يتمناه في الإنسان الأعلى. حتى إذا جاء المحصول صادره الخانجي بحجة أن ثمنه قد استهلكه بما اقترضه، في حين أن استهلاكه لم يصل في الحقيقة إلى نصف المحصول مهما بخس ثمنه: «ولكن لا يهمك يا أبا فلان، كلما احتجت إلى شيء فأنا موجود، ونحن واحد، وبيتي بيتك». ويشبه إيمان بعض المستعمَرين بمستعمِريهم إيمان ذلك الفلاح بالخانجي المستغِلّ.

والإيمان غير العقلي هو الاقتناع التعصّبي بشخص ما أو أمر ما، له جذوره في الخضوع للسلطة غير العقلية أو غير الشخصية. وخلافاً له، فإن الإيمان العقلي هو الاقتناع الراسخ القائم على النشاط الفكري والانفعالي الإنتاجي. فإذا لم يكن الإيمان وليد خبرة ذاتية، فهو إيمان غير عقلي. والإيمان هو رؤية الممكن، رؤية إمكانية أن يلد مولود ما، ولو تأخر. فهو رؤية لما لم يتمّ البرهان عليه، وليس رؤية للمستقبل، بل للحاضر الذي سيأتي. وهو يقتضي الإحساس بالذات، والإيمان بالذات، وبقيمة ما يؤمن به الإنسان، مما يشكل «عاطفة ينبغي»، فتكون قوة ذاتية

دافعة باتجاه تحقيق الإيمان. ويعتمد الإيمان على الإنسان في كليته، بوصفه عقلاً وحدساً وعاطفة وخيالاً، وعلى التجارب التي عاشها. وحتى إن آمن الإنسان بالعقل، أو بالحرية، أو الإنسانية، فإذا لم يكن ما آمن به نتيجة خبرته، بل لخضوعه لسلطة الآخرين ودعايتهم، كان إيمانه من النوع غير العقلي العقيم. ويلفت فروم النظر إلى مسألة بالغة الأهمية، وهي أنه «**لا يسيء إلى أفكار الحرية والديمقراطية إلا الإيمان غير العقلي عندما لا تتأسس على التجربة الإنتاجية لكل فرد بل تقدّمها إليه الأحزاب والدول التي تُرغمه على الاعتقاد بهذه الأفكار.**»[29] وإنها لفكرة جديرة بالتأمل وبأشد الاهتمام. والذين يستحوذ عليهم الإيمان غير العقلي بهذه الأفكار أو غيرها قد لا يختلفون كثيراً في الجوهر عن الذين يؤمنون بنقيض هذه الأفكار، وقد لا تكون الأضرار الناجمة عن إيمانهم أقلّ سوءاً من الأضرار الناجمة عن الإيمان غير العقلي بأسوأ المذاهب والأفكار والناس.

والإيمان بالجنس البشري موقف يستحقّ التوقّف عنده قليلاً. وهو يقوم، كالإيمان بالطفل، على ملاحظة الاستعدادات الكامنة في الإنسان، والتي يفتح تفتّحها المتفرق عبر الأزمان الأمل في أن إمكانيّات الإنسان يمكن، إذا توافرت لها الشروط المناسبة، أن تكون قادرة على بناء نظام اجتماعي أفضل تسوده مبادئ الحرية والمحبة والعدالة. ولكن الإنسان لم يحقّق هذه الغاية، فهي أمر لم يتمّ البرهان عليه، ولذلك يقتضي الإيمان. ولكن «هذا الإيمان كذلك، ككل إيمان عقلي، ليس تفكيراً رَغْبياً بل قائماً على ما تدل عليه منجزات البشر الماضية وعلى التجربة الداخلية لكل فرد، على خبرته في العقل والحب.»[30] وهذا الإيمان بما يمكن أن يكون عليه الإنسان هو وراء الكثير من المنجزات العظيمة في تاريخ البشر،

---

(29) **Ibid**., p. 210.

(30) **Ibid**., pp. 207-208.

وهو يتكامل مع رؤية الإنسان كما هو كائن، أي رؤية الأوضاع القائمة للبشر. وهذه الرؤية تتطلّب التفكير النقدي في الذات وفي الآخرين، وفي مجتمع المرء والمجتمعات الأخرى بوجه عام. ومع هذا الجدل بين رؤية المرء ما هو كائن وما يمكن وما يجب أن يكون، ومع استمرار الخبرة، يُعيد المرء إنتاج نفسه على الدوام. وهكذا فإن الإيمان العقلي يستبعد الدوغمائية.

و «الدوغمائية» أو «القطعيّة» dogmatism هي الولاء غير النقدي لمفهومات ثابتة بغضّ النظر عن المعطيات الجديدة الناجمة عن الممارسة والعلم وعن شرطي الزمان والمكان، أي بتجاهل تام للتطورّ الخلاّق وملموسية الحقيقة. وفي الدوغمائية تصبح النصوص فوق الواقع، وثقافة النص فوق ثقافة الإنسان. والدوغمائيون يتمسكون بالأقوال القاطعة، وبالعصمة عن الخطأ، ولا يأخذون في الحسبان الأوضاع المتبدلّة في العالم ويخلعون على الأوضاع الجديدة الصيغ القديمة. وكان قدماء الريبيين قد أطلقوا هذا المصطلح في الفلسفة على النظريات التي تدّعي العصمة عن الخطأ. وكانوا يشبّهون المعرفة الدوغمائية بالبنيان الجامد والمعرفة الريبية بالسفينة التي تظل طافية على سطح البحر بالتبديل المستمر لأجزائها القديمة. وعارض فيخته الدوغمائية بالمثالية. وإذا كانت للدوغمائية أصولها في المعتقدات الدينية القطعيّة، فإنها يمكن أن توجَد في مختلف أنواع المعرفة. ومن كان يعيش على الأوهام في قطاع من قطاعات حياته من الممكن أن تتأثّر بذلك قطاعاته الأخرى.

والدوغمائية هي العامل المشترك في الكثير من الاتجاهات السياسية العنيفة المتطرفة كالتعصّب القومي، والتحامل العنصري، والطائفية؛ وهي العامل الذي يبرز في كل المنازعات الدينية المأساوية والدموية. وعندما نجد أن هذه المنازعات كثيراً ما تحدث بين أطراف دينية يجمعها محور مشترك واسع ووطيد، ولا تفرقها

إلا بعض الاختلافات الطقسية والميثولوجية، ندرك أن الناس يميلون إلى الارتباط الانفعالي بالأبعاد الطقسية للدين أكثر من الارتباط ببناه العقلية والأخلاقية. ويؤيد ذلك أن أشد المنازعات ضراوة تحدث في العادة بين طوائف من الدين نفسه، أو بين أديان من أسرة واحدة، كما هي الحال في أسرة الأديان الإبراهيمية.

ومنذ أقدم العصور إلى اليوم وفي كل الثقافات كان هناك منطق واحد يسود المعتقدات الميثولوجية. ويقوم هذا المنطق على أن «الحادثة» المفترضة تكون ممكنة إذا لم يقم الدليل على عكسها، وبما أن منطق القصة يقتضيها فهي واجبة منطقياً، ولأنها «**واجبة منطقياً**»، و «**ممكنة الحدوث**» لغياب الدليل على العكس، فقد «**حدثت**» فعلاً. إنه منطق واحد، ولكنْ من نتيجته ما لا يُعدّ ولا يُحصى من المعتقدات المتباينة والمتناقضة والمتحاربة بشدة.

وكثيراً ما يجري في التصوّر الشعبي الاعتقاد بأن الدوغمائية هي علامة من علامات الإيمان وحرارته وشدّته وثباته. ولكن الدوغمائية تختلف تماماً عن التمسّك بفكرة لأنه لم يثبت بطلانها، وعدم التخلّي عنها لمجرد المسايرة، وهي لا تعني الإخلاص أبداً. ويشير كونت - سپونڤيل إلى أن الإخلاص يكون للتغيّر كما يكون للثبات:

«بالنسبة إلى الفكر، أن تكون مخلصاً ليس يعني أن ترفض تغيير أفكارك (الحالة الدوغمائية)، ولا أن تخضع لسلطة أخرى (الإيمان غير العقلي)، ولا أن تعتبرها مطلقة (التعّصب)، إنه يعني أن ترفض أن تغيّرها ما لم تكن لديك أسباب وجيهة وقوية الحجة للقيام بذلك، وأن تتمسّك بأنها حقيقيّة - لأنك لا تستطيع أن

تشكّ في كـل الأمـور دائماً- إلى أن يُثبت ذلك الأمرَ امتحانٌ جديد، في مرحلة ما، بوضوح واقتناع. فلا دوغمائية، إذن، ولا عدم اتّساق.»[31]

وكثيراً ما يجد المرء أن الدوغمائي يتّهم بالدوغمائية مَنْ لا يقبل بالفكرة «الحقيقية» التي يسوق حولها الكثير من المبرّرات «العقلية». ولكنه لن يكون من الصعب أن يكتشف، بعيداً عن المبرّرات، أن **الفكرة ذاتها لا تخضع** للتساؤل أبداً، لأن الدوغمائية هي **نفي للتساؤل عندما ينبغي التساؤل**. وعندئذ يعرف المرء لأية سلطة غير عقلية تخضع الفكرة، سواء أكانت اجتماعية أم سياسية أم دينية - أم سلطة قطيع، كأن تكون الفكرة فكرة مجموعة كبيرة من الناس. فهي إذن عقيدة قطعيّة، وما دامت كذلك فعليك أن تقبلها، لا أن تفهمها. وقد تبرّرها، ولكن ليس عليك إلا تصديقها، وليس في وسعك أن تشكّ فيها. هكذا تكون السلطة وراء العقيدة القطعيّة، وهكذا يخضع لها الدوغمائي. وبغضّ النظر الآن عن الناحية السيكولوجية في ارتباط طبع المرء بقبول الدوغمائية أو رفضها، فمن الناحية الفكرية يتمّ في أكثر الأحيان تناسي أن العقيدة القطعيّة في أساسها تقدّم رأياً تقريبياً عن الواقع ولا تقدّم الواقع ذاته أو الحقيقة الكلية في الواقع. وهذا الرأي يخضع لظروفه التاريخية والثقافية، ومن الخطأ الخلط بين العقيدة والحقيقة. ومن العقائد القطعيّة الرائجة في المسيحية الإشارة بمجد الله إلى أبّهة الله الأبوي ذي المنزلة العليا بين المنازل المتسلسلة والمتبوّئ عرش العلاء بالمقارنة مع دونية الإنسان وعجزه. وكما يذكر اللاهوتي ديفد ستايندل - راست، فإذا عدنا إلى الزمن الذي سبق سريان سوء

(31) A. Comte- Sponville (1995), **Pétit Traité des grandes vertus,** Paris: Presses Univeritaire de France. Quoted in Michael Cronin, **Translation and Globalizetion,** London: Routledge, 2000, p. 69.

التصورّ هذا، وكانت اليونانية بعدُ لغة الكنيسة الرسمية، حصلنا على هذا الجواب عن السؤال ماهو مجد اللّه؟ «مجد اللّه هو الإنسان المترع بالحياة.» وهذا القول هو للقديس إيريناوس St Irenaeus وهو من أقدم الأقوال اللاهوتية.(32)

ومصطلح «الدوغمائية» dogmatism مشتقّ من الكلمة اليونانية dogma، وهي اسم من الفعل اليوناني dokkein، الذي يعني «يبدو» أو «يكون متبيّناً» أو «يحظى بسمعة طيبة». ومن ثم كانت كلمة «دوغما» dogma تعني في الأصل «الرأي» وخصوصاً الرأي الإيجابي الذي يكوّنه المرء في شخص ما. والمعنى الثاني للكلمة هو «الرأي الفكري»، والمعنى الثالث هو «التعليم الرسمي، وهو التعليم أو العقيدة في مدرسة فكرية؛ والمعنى الرابع والأخير هو العقيدة القطعيّة لكنيسة من الكنائس.

وأصل العقيدة القطعيّة هو محاولة الأساقفة في القرن الرابع للميلاد حسم الخلافات والمجادلات في الآراء الدينية بدعوى التسهيل وعدم تبديد الطاقة في الاستكشاف. وكان ذلك من خلال اجتماعات الأساقفة التي تُدعى المجالس العامة أو المسكونية للكنيسة في القرن الرابع الميلادي، في إبان حكم الإمبراطور كونستانتين [أو قسطنطين]. وفي ذلك الحين كانت المسيحية قد سُمح بها قانوناً وفي آخر الأمر أصبحت الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية. وهكذا يوجد جانب اجتماعي سياسي في نشوء العقيدة القطعية. وبكلمات أخرى، إذا كنت تريد الانتساب إلى الإمبراطورية الرومانية، فعليك أن تمتثل لا لطرق سلوكية وحسب بل كذلك لطرق تفكير معيّنة(33).

---

(32) David Steindl- Rast et. al., **op. cit**., p. 147.

(33) **Ibid**.

ويشبه اتفاق الأساقفة في الدولة المسيحية اتفاق الفقهاء في الدولة الإسلامية. والمعنى الشعبوي للعقيدة القطعيّة هو أنها شيء عليك أن تقبل أنه الحقيقة، لا أنه مجرد أنموذج. وهكذا، ونتيجة للدوغمائية أُحرق الكثيرون من أحرار الفكر على الأوتاد، وأعدم غيرهم على الخازوق أو بالتمويت جوعاً، وسُلِخت جلود بعضهم، وجرى اغتيال بعضهم الآخر، أو هُدرت دماؤهم، فهم هراطقة أو زنادقة. فخسرت البشرية عدداً كبيراً من أهم العلماء والشعراء والفلاسفة والفنانين والمترجمين والمفكرين. وحسبُنا الآن بعض الإشارات التاريخية القليلة إلى ضحايا الدوغمائية. فقد قُتل عبد اللّه بن المقفّع (724-759) بعد أن قُطعت ساقاه وأُلقيت الواحدة بعد الأخرى في النار؛ وعُذّب الحلاّج (زهاء 858-922) وقُتل مصلوباً؛ وقُتل السهروردي (1145-1234) بتجويعه حتى الموت في «حبس الدم» في قلعة حلب؛ وسُلخ جلد النسيمي (1370-1417) وهو حي؛ وأُحرق العالم والفيلسوف جيوردانو برونو Giodano Bruno (1548-1600) على الخازوق في روما بعد سبع سنوات من محاكمته؛ وأُحرق المترجم إتيين دوليه Etienne Dolet (1509-1540) الذي أُطلق عليه لقب «شهيد النهضة الأول». وقام الغزالي بتكفير الفلاسفة المسلمين ومعهم أقطاب الفلسفة اليونانية. وقد قال: «فوجب تكفيرهم [سقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس] وتكفير شيعتهم من المتفلسفين الإسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما.»[34] وعانى ابن رشد (1126-1198) من الاضطهاد وأُحرقت مؤلفاته؛ وكابد سپينوزا Spinoza (1643-1677) من المنبوذية ومن اضطهاد اليهود له.

(34) الغزالي، «**المنقذ من الضلال**»، دمشق: مكتب النشر العربي، 1934، ص 86.

وحوكم غاليليو Galileo (1564-1642) أمام محكمة التفتيش في روما لقوله بأن الأرض تدور حول الشمس مؤيداً في ذلك نظرية كوپرنيكوس ومخالفاً العقيدة القطعيّة للكنيسة الكاثوليكية. وقد صدر الحكم على الوجه التالي: «إننا نقضي ونحكم ونصرّح بأنك أنت ياغاليليو قد جعلت من نفسك متّهماً بالهرطقة تماماً وذلك بسبب تمسّكك بعقيدة خاطئة ومضلّلة ومنافية لما جاء في الكتاب المقدس هي أن الشمس مركز الكون.»[35] وتلا ذلك منع مؤلفات غاليليو. ولم يُعدَم غاليليو، كما يشاع أحياناً. ولكنه أنقذ حياته بالتوبة والتراجع عن اعتقاده، فسُمح له بـ«الإقامة المراقَبة» في الريف، وفقد بصره سنة 1637 بعد صدور الحكم بأربع سنوات، وتوفي سنة 1642 بعد مرض شديد دام شهرين.

وهناك أسطورة تتردّد دوغمائياً وهي أنه أصرّ على دوران الأرض حتى اللحظة الأخيرة من حياته. وفي ذلك يقول فيلما فريتش: «أما الأسطورة الشائعة التي تصوّره مصراً على رأيه ورافضاً الارتداد وقد ضرب الأرض بقدمه وهو يصرخ "ومع ذلك فإنها تدور" فقد ثبت أنه لا أساس لها من الصحة.»[36] ونرى في تفسير هذه الأسطورة أنها عمل من أعمال المخيّلة المتعاطفة مع غاليليو يراد به تصويره بطلاً بعد مالقيه على يد الكنيسة من الذل والهوان. وللمخيّلة البشرية سوابق كثيرة في نسج الأسطورة التعويضية وتصوير الانكسار المأساوي سمواً وانتصاراً بطولياً، وعندئذ تشكّل الأسطورة الأساس لعقيدة قطعية يُطلبَ إلى الناس تصديقها.

---

(35) ڤيلما فريتش، «**غاليليه أو مستقبل العلم**»، ترجمة عادل شقير، مراجعة عيسى عصفور، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1994، ص 62.

(36) **المرجع ذاته، ص** 73.

إذ بعد انقضاء ما يقرب من عشرة أيام على صدور ذلك الحكم فاه غاليليو وهو جاثٍ على ركبتيه في كنيسة سانتا مارتا في روما بعبارة التوبة والتراجع عن اعتقاده كما يلي :

«أنا غاليليو، في السبعين من عمري وماثل بشخصي أمام القضاء وأمام ناظري **الكتاب المقدس** الذي أضع يدي عليه بقلب ملؤه الإيمان، أصرّح بأني أتخلّى عن معتقدي وبأني أكره وأشجب الهرطقة المتعلقة بحركة الأرضْ. »[37]

وكما ذكرنا من قبل، وما نودّ أن نؤكده من جديد، فإن الدوغمائية هي نتيجة التسليم غير العقلي بعقيدة قطعيّة، يخضع فيها المرء لسلطة خارجه، بقطع النظر عن مضمون هذه العقيدة. فقد تكون الدوغمائية مرتبطة بأفكار دينية، أو غير دينية، أو حتى معادية للدين. إنها التعبير عن الخضوع للسلطة غير العقلية ورهبتها، ومن الممكن أن يكون الخضوع شعورياً أو غير شعوري. فالسلطة تكون في الذات التي

---

(37) **المرجع ذاته**، ص62. وكان لهذه الحادثة تأثيرها في الكاتب الفرنسي «سيرانو دي برجراك» Cyrano de Bergerac (1619-1655)، الذي خاض في حياته أكثر من ألف مبارزة بالسيف بسبب أنفه الكبير إلى حد الدهشة، وجعله إدمون روستان Edmond Rostand (1868-1918) بطلاً لأشهر رواياته التي تحمل اسمه (1897). فقد استلهمها في إحدى حكاياته - حكاية «سائح الفضاء» - وصوّر فيها سائحاً يزور القمر ثم يخضع فيه لمحاكمة تعسّفية تشبه محاكمة غاليليو ويُجبَر فيها على القول: «يا قومُ إني أُقرّ أمامكم بأن قمركم هذا ليس قمراً بل أرض وأن تلك الأرض هنالك ليست أرضاً بل قمر. هذا ما يريد الكهنة أن تؤمنوا به.» وهذه الحكاية هي من حكايات دي برجراك التي استوحاها من «قصة حقيقية» للوقيانوس، وهي أول عمل أدبي في العالم يصوّر رحلة متخيّلة إلى القمر. وقد نُشرت حكاية سيرانو دي برجراك مع حكايات أخرى بعد سنة من وفاته بعنوان:

Histoire comic des états et empires de la lune كما أن حكايات دي برجراك قد ألهمت جوناثان سويفت (1667-1745) رائعته الشهيرة «أسفار غاليڤر» (1714).

لا تستطيع أن تتحرر من إرهابها، ويبلغ تأثيرها مداه حين تكون لا شعورية، بحيث يتوهم المرء أن هذا هو اختياره، وأنه مستعدّ للتشبّث بموقفه حتى النهاية. فمن المحال أن نناقش الدوغمائي في أية فكرة من أفكاره، فهو ينفعل ويضطرب كثيراً ويدافع عن أمنه النفسي بشراسة حين يدافع عن الفكرة. وكثيراً ما تجده يعرف «خصماً سهلاً» للفكرة فيردّ عليه وهو يوحي بأنه يرد عليك، فكلماتك لا تصل إليه، وأنت أمامه ولا يراك، فلا يرى ولا يسمع إلا ذلك الخصم الذي استسهل مهاجمته، ويهاجمه وهو يوحي بأنه دحض رأيك وانتصر عليه. **فالذي يهمه هو الاحتفاظ بالفكرة بأي سبيل لا مناقشتها.**

والسلطة السياسية الغاشمة تفرض أفكارها الدوغمائية على الناس، بالتكرار وبشجب المخالفين ومعاقبتهم وتغييبهم. وبالإرهاب، وانتشار أخبار ما حلّ بالمعترضين من قتل أو سجن أو تشريد أو إفقار، تنجح السلطة في كسب المنافقين، وفي السيطرة على الدوغمائيين الذين يعتقدون بما يجب عليهم أن يعتقدوا به، أو في لجم الأحرار عن التصريح ببعض ما يعتقدون به كما كان شأن الفيلسوف الألماني كانْت: «لا أقول إلا ما أعتقد أنه حق، ولكني لا أصرّح بكل ما أعتقد أنه حق.»[38]

وحين تسود الدوغمائية في مجتمع تسلّطي، يهيمن عليه التهديد بالاعتقال أو القتل أو التعذيب أو قطع الأرزاق أو ما إلى ذلك، ينقطع التفكير الإبداعي الحر في موضوعات مختلفة، ويتّسع مدى ما لا يُفكرَّ فيه. وكما أن ديكارت، بعد أن سمع بما حلّ بغاليليو طوى مخطوطة كتابه عن العالم لأنه، كما يقول، فضّل الإلغاء

---

(38) عبد الرحمن بدوي، «**إمّانويل كَنْت**»، الكويت: وكالة المطبوعات، 1977، ص 90.

على تحريف الكنيسة لما يقوله، فإن العبرة يستخلصها الكثيرون مما يتعرّض له المخالفون للعقيدة القطعيّة. وفي بعض المجتمعات التسلّطية قد يصل الشكّ في الماهية الثابتة للفرد أو الجماعة إلى ما يشبه الكفر أو الخيانة.

وفي الديمقراطيات الحديثة لا تلجأ السلطات إلى العنف عند مخالفة العقائد القطعية التي لديها، بل إلى وسائل قد تؤدي إلى ما هو أمرّ من ذلك ومع ذلك لا يبدو أن فيها الخشونة أو الفظاظة أو القسوة. إنها تلجأ إلى الإهمال، أو إلى المحاكمات القانونية التي تنصّ على عدم التشكيك ببعض العقائد القطعيّة ، مثل عدد ضحايا الهولوكست (بحجة عدم تبرير النازية)، أو إلى النبذ، وعدم إسناد المناصب الرفيعة إلى المخالفين ولو كانوا يستحقّونها، والتحريض على النيل من قيمة الأعمال، والتجريح الشخصي أو مؤامرة الصمت conspiracy of silence، وفي أهون الأحوال عدم تقديم الدعم المالي. وقد لا تكون الآراء الحرة في الديمقراطيات الحديثة صادمة للسلطات أو للأكثرية، بل لبعض الأقلّيات ذات الأفكار الدوغمائية، وهنا قد يتعرض أصحابها لكل أشكال العنف بما في ذلك الاغتيال.

وهناك ظاهرة يمكن أن ندعوها «التحويل الدوغمائي». فأية فكرة مهما بدت جيدة، منفتحة الأفق، قابلة للتطور، مثيرة للتساؤل يمكن أن تتحول إلى عقيدة قطعيّة، ضيّقة الأفق، متشنّجة، يقينية، غير متسامحة. وكنتُ منذ سنوات قد لاحظتُ هذه الظاهرة فيما يتعلق بالعقلانية، وكتبتُ سنة 1997في مقدمتي لكتاب «العقلانية» لجون كوتنغهام: «والرأي عندي أن العقلانية تصبح عديمة الجدوى، بل ضارّة، إذا تحولّت من منهج إلى عقيدة ، وانتقل الطلب لها من الفهم إلى الدعوة، وامتلأ بالتصنيفات المدحية والذمية، واستحال البحث عن الحقيقة إلى تبادل التهم والتهم المضادة.»

واليوم نلاحظ هذه الدوغمائية المتشنجة فيما يتعلّق بالكلمات الرائجة اليوم كالديمقراطية، والعقل، والعلم، والموضوعية، وحقوق الإنسان، وكأنها رُقى سحرية كافية إذا تشدّقنا بها أن ينقلب البلد إلى جنة الخلد، وإذا لم يتشدّق الآخرون صرخنا في وجوههم وشتمناهم. وإذا أنعمت النظر في هؤلاء المتشدّقين وجدتهم بعيدين عن الحرية التي هي ما هية الديمقراطية باستبداديتهم وخضوعهم لسلطة الدعاية وتوهّمهم أن الحرية هي ماسيأخذونه من الديمقراطية وليست أساساً ما سيعطونه لها، وبعيدين عن العقل ما دام العقل هو الإحاطة بالعالم المحيط بهم لا مجرد التفكير الوسيلي الذي يتدبرون به أمورهم وليس قطّ الاستكانة للأمر الواقع والانتظار كما قد يحسبون، وبعيدين عن العلم لا يكلفون أنفسهم عناء أية معرفة علمية جِدّية ويكتفون بالشعارات التي يسمعونها من رجال السلطة والإعلام من مختلف البلدان، وبعيدين عن الموضوعية لا يستطيعون أن يفكروا بتجرد عن أهوائهم، ولا يعرفون عن حقوق الإنسان إلا ما تمنحهم إياه وسائل الإعلام وما يحلمون بتدفّقه عليهم إذا آن الأوان لهبوطها من الفضاء ذات يوم. وقد لا يعرفون أن بعض حقوق الإنسان تتناقض مع دوغمائيتهم.

وليس غريباً أن من تعوّد التفكير الاستبدادي الدوغمائي، وربِّي تربية دوغمائية، من الصعب جداً أن يفهم أي شيء خارج إطارها. إنه كمن لا يبارح السكة إلى الآفاق الفسيحة، فهو سائر ضمن سكّة، وقد تجبره الظروف القاهرة على أن يخضع لتغيير الوجهة هنا، أو هناك، وقد تدور به السكك فيعود إلى سكّته الأولى، أو تذهب به بعيداً عنها، ولكنه محكوم عليه بعدم الخروج من السكة. وينظر إلى السكك، ويرى أن السكّة التي هو فيها هي أفضل السكك، وما على الآخرين إلا اتّباعها. وهو لا يدري أن السكّة التي هو فيها هي ما تجبره عليه السلطة

غير العقلية، التي تتحكّم فيه، وأن التحرر من هذه السلطة هو السبيل الأول إلى الحرية، وأنه هو ذاته إذا لم يتغيّر من الداخل، فإن أي تغيّر في الخارج سيكون عديم الجدوى. وكما قال كانْت، فإن «الإنسان الخاضع لغيره لم يعد إنساناً.»(39)

وأبرز السمات التي تبرز في هؤلاء الدوغمائيين هو أنه تتراجع عندهم القدرة على الفهم والتساؤل، وتبرز ردود الأفعال الانفعالية الحاسمة، وتتحول أية فكرة لديهم إلى بديهية لا تقبل الشك، وينظرون إلى أي مخالف لفكرتهم على أنه يشقّ عصا الطاعة على العقيدة القطعيّة، وتتحوّل كل الألوان لديهم إلى مجرد لونين هما الأسود والأبيض، ونظرتهم إلى الأمور هي على الدوام فوق تاريخية، يسيطر عليها التفكير الرَّغْبيّ. إن أفكارهم باختصار لا تعدو أن تكون نوعاً من الأيديولوجيا، أي عقيدة خادمة لفرض السلطة التي يخضعون لها.

ولا ينجو حتى العلم من خطر الدوغمائية، فما إن تتمتّع نظرية علمية تعليلية معيّنة أو أنموذج تفسيري معيّن بالسيطرة في الأوساط العلمية حتى يرفض العلماء السماح بأن تدحضها أية نتائج جديدة. فالنماذج السائدة المتخندقة تتمتّع بنوع من الحماية الخاصّة. وهذا الأمر يشمل العلوم الطبيعية والاجتماعية على السواء. والعلماء، نظرياً، يوافقون على أنه لا توجد عبارات مطلقة تصدق على كل الأزمان، ويُقرّون بمحدودية العبارات العلمية وتقريبيّتها. ولكنهم، عملياً، كثيراً ما يعملون كأن هناك حقائق مطلقة، بمعنى أنها أمور لا يمكن الشكّ في صحتها أبداً، مهما كانت الحُجَج المقدمة، ولذلك يرفضون أي بحث يشك في العقائد القطعية. وهكذا فقد شهد تاريخ العلم ثورات علمية أمكن فيها لكل شيء تقريباً أن يُرمى من المركب إلى البحر.

---

(39) المرجع ذاته، ص 94.

وكان المثال الشهير على الدوغمائية العلمية في الفيزياء هو نظرية «الأثير». ففي القرن التاسع عشر أنشأ مايكل فاراداي وكلارك ماكسويل نظرية شاملة في الكهرطيسية، بلغت أَوْجَها في اكتشاف أن الضوء يتألف من مجالات كهربائية ومغناطيسية متناوبة بسرعة ترحل عبر الفضاء بوصفها أمواجاً. وهذه المجالات هي كينونات غير ميكانيكية، وكانت «معادلات ماكسويل» Maxwell's equations، التي تصف سلوكها الدقيق، هي النظرية الأولى التي تخطّت الميكانيكا النيوتونية. كان ذلك هو الانتصار العظيم لفيزياء القرن التاسع عشر. على أن ماكسويل حين قام باكتشافه واجهته مشكلة على الفور. فإذا كان الضوء يتألف من موجات كهرطيسية، كيف يمكن لهذه الموجات أن ترحل في الفضاء الخالي؟ ونحن نعلم من تجربتنا ومن نظرية الأمواج أن كل موجة تحتاج إلى وسيط. فالموجة المائية تحتاج إلى الماء الذي يضطرب ويتحرك عالياً وسافلاً حين تعبره الموجة. والموجة الصوتية تحتاج إلى جسيمات هوائية، تهتز حين تعبره الموجة. ولكن الأمواج الضوئية ترحل عبر الفضاء الخالي، حيث لا وجود لوسيط تنفذ منه الاهتزازات. ولذلك ما الذي يهتزّ في الموجة الضوئية؟

وهذا ما أفضى بالعلماء إلى اختراع الأثير. قالوا، «**ليس هناك هواء، بل هناك وسيط غير مرئي، يُدعى الأثير، ترحل الأمواج الضوئية عبره.**» وكان لا بد أن يكون لهذا الأثير خواص خيالية. وعلى سبيل المثال، كان لا بد أن يكون مادة عديمة الوزن وقابلة للتمدّد على نحو كامل. والأمواج الهوائية الضوئية لا تتناقص. ولم يستطع العلماء في بدء القرن العشرين أن يُقنعوا أنفسهم بالتخلّي عن نموذج الأثير، على الرغم من خواصّه الغريبة، لأن هذه الصورة الميكانيكية لحاجة الموجة إلى وسيط كانت راسخة في عقولهم بقوة.

واقتضى الأمر ظهور أينشتاين ليقول **ليس هناك أثير**، وإن الضوء ظاهرة فيزيائية من حيث هو، ولا يحتاج إلى وسيط. **وقال أينشتاين إنها لا تحتاج إلى وسيط لأنها لا تُظهر نفسها بوصفها أمواجاً وحسب بل كذلك بوصفها جُسيمات**، يمكن أن ترحل عبر الفضاء الخالي. وقد دعا تلك الجسيمات «الكمّات» quanta، التي تعطي الاسم لنظرية الكم، نظرية الظواهر الذرية.

وأكثر ما تظهر الدوغمائية في الأوساط العلمية اليوم تظهر عند أنصاف العلماء، من ذوي الاتجاه الأحادي، الذين يكونون على الأغلب مأجورين من السلطة يعملون ضمن أهدافها وتتحدّد اهتماماتهم باهتماماتها. ويصف العالم الفيزيائي الكبير فريتجوف كابرا أمثال هؤلاء في الولايات المتحدة بالقول: «إن البنية أحادية السياق في العلم يحافظ عليها المرشدون العلميون للحكومات بقوة والذين هم مدراء جزئياً، وهم جزء من بنية السلطة، وهم علماء جزئياً. ... إنهم ليسوا علماء حقيقيين، وهم الآن لا يشتغلون بالعلم؛ إنهم يقعدون في واشنطن وينصحون الحكومة. إنهم لا يبحثون، ولأنهم لا يقومون بالبحث فهم غير مطّلعين على آخر التطوّرات، وهم يمثّلون علم النموذج الإرشادي القديم بقوة.»(40)

وتُظهر النتائج الكارثية لهذه الأُحادية والدوغمائية وانعدام رؤية التغيّر أن أخطار هؤلاء المرشدين العلميين تتجاوز بلادهم بأفدح الخسائر الإنسانية، وأن ضيق الأفق لا يرى إلا الحلول الآنيّة مهما كانت العواقب وخيمة في المستقبل، ولا يرى الحلول القابلة للتعزيز التي ليست لها على المدى الطويل إلا النتائج الإيجابية لبلدهم وللعالم وللحياة على هذا الكوكب.

---

(40) Fritjof Kapra et. al., **Belonging to the Universe,** Harper San Francisco, 199 , p. 143.

وفي العلوم الاجتماعية تزداد الدوغمائية طرداً مع الخضوع للمواضعات الاجتماعية والأنظمة السياسية؛ وعندما تخضع لاستحسان الجهات الاجتماعية والسياسية واستهجانها، يصعب عليها التفكير النقدي في التوجّهات السائدة وتضطر إلى التقولب وفقها. وهكذا بدلاً من أن يكون العلم الاجتماعي ناقداً للمجتمع يغدو وسيلة لتبرير الحالة الراهنة والتكيّف معها، ويقع في الكثير من الدوغمائية. فيؤدي العلم الاجتماعي الدوغمائي وظيفة نافعة للنظام الاجتماعي القائم تصبح نتائجه المغلوط فيها ومعالجاته السطحية إسمنتاً أيديولوجياً، في حين أن الحقيقة، كما هي، تكون تهديداً للحالة الراهنة.

وقد كان لدوغمائية فرويد التي حجبت عنه رؤية الكثير من الحقائق النفسية مصدران: أحدهما انحيازه للمجتمع البرجوازي الأبوي ورؤيته أن الطفل هو الآثم على الدوام وأن من أُهبته تلك الأُخيولات نصف الإجرامية المتعلّقة بسفاح الحُرُم، ودفاعه الدائم عن الآباء والسلطة. والمصدر الآخر هو تمسّك فرويد بالاعتقاد القديم البالي وهو أن صاحب المعرفة في أي مجال يكون ذا سلطة وأن أي نقد أو مخالفة لمعرفته إنما هو إزاحته عن السلطة. وبناء على هذا الاعتقاد رفض فرويد أية فكرة مخالفة لأفكاره قدّمها إليه أي تلميذ من تلامذته. وقال ليونغ صراحةً إنه لو قبل رأيه لخسر سلطته. وعندما قدّم تلميذ فرويد، العالم النفسي فرنشزي، بعض الأفكار التي انحرفت عن أفكار فرويد في مسألتين مهمتين، كان رد فعل فرويد أنه لم يصافح فرنشزي في نهاية زيارته الأخيرة[41].

(41) إريك فروم، «أزمة التحليل النفسي»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة1986، ص 67.

وعندما انفصل آدلر ويونغ عن فرويد، وأسّس كل منهما مدرسة سيكولوجية خاصة به، لم يكونا أقلّ دوغمائية من فرويد في عدم اعترافهما بمكتشفات فرويد، وقد بذل كل منهما ما في وسعه لطرد المفهومات الفرويدية من نظامه. ويروي الأستاذ الدكتور ألفرد فارو، وهو من تلامذة آدلر، أن آدلر لم يكن يتسامح مع أية فكرة فيها شبهة الاقتراب من فرويد. ويقول: «ولكن هناك أمور لم يكن آدلر يستطيع أن يتسامح فيها. فكان في إحدى المناقشات حول أوضاع النوم أنْ ذكرتُ شَبَه أحدها بوضع الجنين في رحم أمه. فوثب وقاطعني غاضباً: " لا تردِّد التفسيرات التحليلية النفسية البلهاء! الأطفال المدلّلون الذين لا يستطيعون أن يفكروا في أي شيء إلا الجنس! "»[42]

وقد أنكر السلوكيون، في تمسّكهم بالفكر الوضعي، نظرية اللاشعور والكبت، ورأوا أنها قضية دوغمائية لأن اللاشعور لا يخضع للملاحظة المباشرة، وأن على علم النفس أن يتقيّد بالسلوك القابل للملاحظة بعيداً عن الإنسان السالك ودوافعه. وفي الرد على الموقف السلوكي يقول فروم: «إن القاعدة السلوكية العامة التي فحواها أن السلوك القابل للملاحظة هو المعلومة التي يُعتمد عليها علمياً ليست صحيحة على الإطلاق. فالحقيقة هي أن السلوك نفسه يختلف اعتماداً على الدوافع التي تحرّضه، ولو أن هذا الاختلاف قد لا يكون بائناً لدى المعاينة السطحية.»[43]

---

(42) ألفريد فارو (نيويورك)، «**معلمي ألفرد آدلر**»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، «البعث الأسبوعي»، صحيفة البعث، العدد 8474, 1991/2/11.

(43) E. Fromm, **The Anatomy of Human Destructiveness**, London: Pimalco, 1997, p. 75.

ويستسخف الفيلسوف البريطاني برتراند رسل موقف الوضعيين من الدوافع ويرى أن «اللاشعور هو، حسب طبيعيته ذاتها، غير قابل للملاحظة المباشرة»، ولكن نظرية اللاشعور «فرض علمي مشروع إلى أبعد حد. أما أولئك الذين يبادرون إلى رفضها بدافع التعصّب الوضعي، فإنهم لا يفهمون وظيفة الفرض في المنهج العلمي.»[44]

إلا أن فروم يحذّر من أن مفهوم اللاشعور من الممكن أن يتحوّل إلى فكرة دوغمائية، عندما لا يتمّ التحقّق من هذا الفرض بتقديم الدليل التجريبي على الكبت من خلال الأحلام، والأخيولات، والسلوك غير المقصود وهلم جرا. ويوجز فروم منطق الدوغمائيين في سوء استخدام الاكتشاف الفرويدي للاشعور بقوله: «ومنطق هذا التفكير هو: إذا تبدّت سمة مشكوك فيها، فإن وجودها واضح ولا يمكن إنكاره، ولكنها إذا كانت غائبة تماماً، فإن غيابها التام يُثبت وجودها؛ فلا بد أنها مكبوتة، وكلما قلّ ما تبديه بجلاء، كان لا بد أن تكون أشدّ لكي تتطلّب هذا الكبت المحكَم. وبهذه الطريقة يمكن أن يثبت المرء كل شيء، ويتحوّل اكتشاف فرويد إلى دوغمائية جوفاء.»[45]

* * *

---

(44) برتراند رسل، «**حكمة الغرب**» (الجزء الثاني)، ترجمة د. فؤاد زكريا، الكويت: عالم المعرفة، ديسمبر 1983، ص ص 280-281

(45) **The Anatomy of Human Destructiveness**, op. cit, p. 234.

الإنسان ثلاثي الأبعاد

ليس الإنسان عند فروم مثنوي البعد، بل ثلاثي الأبعاد، التي هي الفردي والاجتماعي والإنساني. وهذه الأبعاد الثلاثة أساسية كلها لنضج الإنسان ونمائه. ويكتسب المرء الإحساس بهويته الفردية، بمقدار نمو الحرية في داخله. وليست الحرية شيئاً نملكه أو يعطينا إياه الآخرون، فلا وجود لحرية من هذا القبيل. والمجتمع، بدءاً من الأسرة، هو الوسط الذي يتيح تفتّح الفرد أو يقلّصه أو يقولبه ويحدّ من نموّه. ومسألة الحرية هي على الدوام مسألة زيادة الحرية التي لدى المرء أو نقصها. وليس دور الفرد سلبياً، والمشكلة كلها في طبيعة المجتمع الذي يحيط به، بل على المرء أن يقوم بجهود كبيرة تبدأ منذ الطفولة لتحقيق استقلال الشخصية وازدهارها. وما يقوله فروم هو: «إذا كنتَ شجرة تفاح، تصبح شجرة تفاح جيدة؛ وإذا كنتَ توتةَ أرض، تصبح توتةَ أرض جيدة. وأنا لا أقول هل عليك أن تكون توتة أرض أم شجرة تفاح، لأن تنوّع الإنسان كبير بصورة هائلة. ... وليست المشكلة هي خلق معيار للناس ليكونوا متماثلين بل خلق معيار ينصّ على أن الازدهار الكامل، والولادة الكاملة، والحيوية الكاملة يجب أن تكون في كل شخص من غير النظر إلى مسألة أية "زهرة" خاصة هو.»[1]

---

(1) إريك فروم، «فن الإصغاء»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دمشق: اتحاد الكتّاب العرب، 2004، ص 78.

على أن الفردية المطلوبة لا تجعل الفرد معادياً بطبيعته للمجتمع، بغضّ النظر عن ماهية هذا المجتمع أو ذلك. وما له أهمية خاصة عنده هو أن التحليل الاجتماعي والتحليل الشخصي لا ينفصلان، وهو في دراسة البنية الاجتماعية يؤكد أهمية العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسيكولوجية والنماذج الثقافية، وينبّه عى الدور التوجيهي لما يسميه «الطبع الاجتماعي» في تكوين الطبع الفردي.

فليست الصورة الصحية عنده أن يكون الإنسان ذئباً للإنسان، كما هو عند هوبز، ولا أن يكون الفردَ المنعزل الذي يبحث عن إشباع غرائزه في المجتمع كما هو عند فرويد، ولا أن يُلغي فرديته في نوع من التماثل القطيعي الرائج في هذه الأزمان، وإنما هناك فهم جدلي للإنسان بوصفه مستقلاً وغير متكرر، وبوصفه اجتماعياً في الوقت عينه.

والرأي عندي أن الحرب التي يشنّها بعضهم بين الفرد والمجتمع في مختلف الثقافات فيطالبون بإلغاء الفرد لصالح المجتمع، أو بعدم تبنّي الاتجاهات الاجتماعية لصالح فردية الفرد، إنما تقوم في جانب منها على الاعتقاد بأن التضاد، إذا صحّ أن نعدّه تضاداً، إنما هو تناقض ينفي فيه أحد الطرفين الآخر، وتقوم في جانب آخر على عدم التمييز بين أشكال الروابط والبنى الاجتماعية. ويكفي أن أشير الآن إلى تمييز فروم في «**المجتمع السوي**» بين القومية التي تعني محبة المرء لأمته واهتمامه بها و «**النعرة القومية**» التي هي «**ذلك الموقف الذي يضع فيه المرء أمته فوق البشرية، وفوق مبادئ الحق والعدل**». ومن الواضح هنا أن المحبة يجب ألا تعني انعدام العدل. كذلك فإن مصطلح «الكوميونيتارية» Communitarianirm يشير عند بعض الكتّاب إلى رفض الفردية وتأكيد القيم والغايات ذات الطبيعة الجماعية، في حين أن فروم يقدّم في «**المجتمع السويّ**» عدة أمثلة على جماعات عمل

كوميونيتارية تقوم على العمل الجماعي الناجح ويحتفظ كل فرد فيها بخصوصيّته وفرديته .

ولا يمكن أن يصل الإنسان إلى حالة النضج والنماء النفسي إذا كان نصيبه إما البعد الفردي وإما البعد الاجتماعي ، فليس في هذه الحالة «إما وإما» ؛ وهما بعدان جوهريان في الإنسان لأنهما يمثّلان حاجتين إنسانيتين عميقتين هما التواصل والاستقلال . ولكن للإنسان بعداً ثالثاً هو البعد الإنساني . و«إذا فقد الإنسان الاتصال بالجماعة الاجتماعية التي يعيش فيها ، أصبح خائفاً من العزلة المطبقة ، وبسبب هذا الخوف لا يجرؤ على التفكير فيما " لا يُفكرَّ فيه " . بيد أن الإنسان يخشى إلى ذلك أن ينعزل كل الانعزال عن الإنسانية ، التي هي في داخله ويمثّلها ضميره» . والمقصود هنا ما يسمّيه فروم «**الضمير الإنساني**» الذي هو الصوت الذي يعيدنا إلى ذواتنا ، والذي يبدأ بالتكوّن مع الرعاية الأمومية للطفل ، والذي برهن علماء فيزيولوجيا الأعصاب الحديثون أن له أساساً في بنية دماغنا حيث توجد ميول طبيعية ليست غريزية بالضبط ولكنها مع ذلك فطرية ومتكوّنة مقدّماً ، ولديها النزوع إلى حسن الحال ، والتعاون ، والنمو . ومفهوم «الضمير الإنساني» مفهوم جديد يضيفه فروم ، وهو يختلف تماماً عن مفهوم «الأنا الأعلى» عند فرويد ، والذي يقابله عند فروم «**الضمير التسلّطي**» .

«فأن يكون المرء غير إنساني مريع تماماً كذلك ، ولو أنه ، كما يبدو أن التاريخ يشير ، أقلّ إرعاباً من أن يكون منبوذاً اجتماعياً ، شريطة أن يكون المجتمع كله قد تبنّى معايير السلوك غير الإنسانية ، وكلما ازداد المجتمع اقتراباً من المعيار الإنساني للعيش تضاءل وجود التنازع بين العزلة الاجتماعية والعزلة الإنسانية . وكلما اشتدالتنازع بين الأهداف الاجتماعية والأهداف الإنسانية ، ازداد تمزّق الإنسان بين قطبي العزلة الخطيرتين . ونكاد لا نحتاج أن نضيف أنه إلى الدرجة التي يشعر بها

المرء -من خلال نموّه العقلي والروحي- بتضامنه مع الإنسانية، يزداد تحمّله للنبذ الاجتماعي، والعكس صحيح.»[2]

ويقدّم فروم أدلّة كثيرة على أن التعاطف الإنساني من الممكن الاحتيال عليه حتى في الثقافات الحديثة التي تنادي بحقوق الإنسان. وفي المجتمعات البدائية لا يتمّ النظر إلى الشخص «الغريب» الذي ينتمي إلى الجماعة ذاتها على أنه إنسان مثيل، بل على أنه «شيء» لا يماثل المرء. وحتى في ثقافة متحضّرة كثيراً كالثقافة اليونانية، لم يكن الناس يخبُرون العبيد بوصفهم بشراً، على الرغم من أن العبيد ضحايا للقرصنة والحروب وليس لهم ذنب في كونهم عبيداً.

وفي الثقافات الحديثة تساعد النظريات العنصرية التي تجعل الاختلاف بين الشعوب كالاختلاف بين أنواع الحيوانات على جعل الشعوب التي ترى أنها الأعلى تجرد الشعوب التي ترى أنها الأدنى من إنسانيّتها. وعلى سبيل المثال[3]، كان بوفون يرى الاختلافات بين الشعوب تصل إلى حد الاختلاف بين البشر وسائر الحيوانات. وكان يصف الفرس والترك وسكان شمال أفريقيا والتتار بأنهم متوحّشون لهم سقف منخفض من التمدّن وعدد قليل من الأفكار و «لكل هؤلاء المتوحّشين هيئة الحالمين بالرغم من أنهم لا يفكرون في شيء.» (ص 121) وفي أعلى سلّم الأعراق عند رينان الشعوب الهندية - الأوربية، وهو يرى أن وظيفة السيادة العسكرية والفتوحية موجودة في الطبيعة، ولذلك فإن حروب التوسّع مشروعة تماماً شريطة

---

(2) E. Fromm, **Zne Buddhism and Psychoanalisis**, New York : Harper & Row, Publishers, Inc., 1970

(3) الأمثلة مستقاة من كتاب: تودوروف، «**نحن والآخرون**»، ترجمة د. ربى حمود، دمشق: دار المدى، 1998.

ألا تنشب بين "سادة"، بل تسمح بغزو شعوب عمالية وفلاحية. (ص 134) ولذلك فإن الحروب بين «السادة»، أو الدول الإمبريالية، ليست من قبيل الحروب التوسّعية الاستعبادية بل هي من قبيل التنازع على الزعامة وعلى اقتسام عالم "العبيد"، وهي أمر يؤسف له. وكانت أمنيّة رينان «مشاهدة القضاء على العنصر السامي». وكان ألكسي ده توكڤيل يشيد بالأخلاق وحقوق الإنسان في مؤلفاته الفلسفية، ويوصي بإبادة السكان الأصليين، كشعب الجزائر مثلاً، في خطاباته السياسية. (ص 428) وكان غُستاف لوبون يضع الساميين والصينيين واليابانيين في مستوى عرقي دوني واحد، ويرى أنهم لن يأخذوا من الحضارة الغربية إلا بريقها، ومهما تعلم المرء من هؤلاء، ومهما كدّس من الشهادات، فلن يصل إلى مستوى الأوربي العادي. واليوم، وبسبب الحملات المنظّمة ضد "معاداة السامية"، استثنت الإمبرياليةُ اليهودَ من هذا الموقع الدوني، واستثنت اليابان والصين بسبب تقدّمهما التكنولوجي، وظل العرب فيه من دون أي تفسير تاريخي.

وكان التعلّق المفرط بالاختلاف سلاحاً ماضياً يعوّل عليه في تبرير الحروب والمنازعات بين الشعوب، لتجريد الآخر من إنسانيّته بسحر اللغة والمفهومات المطلقة. وبالتلاعب اللغوي، والتكرار الإعلامي، وإغفال العنصر التاريخي والاتكال على سلطّة النص والأفكار المجردة بدلاً من فهم الواقع تصبح الاختلافات مطلقة. ومن الأمثلة التي ضربها فروم على نفي الصفة الإنسانية عن الآخر أن الأمريكيين في حرب ڤيتنام كانوا يطلقون على أعدائهم الڤيتناميين «الأشياء القذرة اللزجة» Gooks. والملازم الأول كالي Calley الذي حوكم لارتكابه جرائم القتل لعدد من المدنيين الڤيتناميين، الرجال والنساء والأطفال، قد قال إنه «لم يعلّموه أن ينظر إلى جنود جبهة التحرير الوطنية على أنهم بشر بل مجرد "أعداء"». «وقد

فعل هتلر الشيء نفسه بإطلاقة على "أعدائه السياسيين" الذين كان يريد القضاء عليهم "دون البشر" «Untermenschen»[4].

ويروي الكاتب الياباني دايساكو إكيدا في حديثه عن زيارة نلسون مانديلا لليابان وتقديمه بصفته رئيساً لمنظمة ثقافة يابانية بعض المقترحات الثقافية أنه عندما «تمّ اللقاء بيني وبين الرئيس مانديلا أول مرة سنة 1990، اقترحتُ تنظيم سلسلة من البرامج لإعلام الجمهور الياباني عن حقائق التمييز العنصري في جنوب أفريقيا ولدعم التعليم في ذلك البلد. وقَبِل الرئيس ما نديلا مقترحاتي بفرح حقيقي. وقال سكرتيره إسماعيل مير، إن هذا العرض للتبادل الثقافي هو اعتراف مرَّحب به بأن الأفريقيين بشر. وكان هذا يُنكرَ عليهم في جنوب أفريقيا، عندما كانوا يصنَّفون بأنهم مجرد سود.»[5]

ويذكر فروم أن «الطريقة الأخرى لجعل الآخر "ليس شخصاً" هي قطع كل الصلات العاطفية به. وهي تحدث بوصفها حالة ذهنية دائمة في بعض الأحوال المرَضيّة الحادة، ولكنها يمكن أن تحدث كذلك بصورة عابرة عند الشخص الذي ليس بمريض. وهي لا تفرّق أبداً بين أن يكون موضوع عدوان المرء هو الغريب أم القريب أم الصديق الحميم، فما يحدث هو أن المعتدي ينقطع عن الشخص الآخر انفعالياً و"يجمّده". فلا تعود تتم خبرة الآخر بوصفه إنساناً بل يصبح "شيئاً - في تلك الجهة". وثمت دليل سريري بيِّن على الافتراض الذي مفاده أن العدوان التدميري

---

(4) E. Fromm, **The Anatomy of Human Destructiveness**, London: Pimalco, 1977, p. 172.

(5) دايساكو إكيدا، «فراس الحرية: نلسون ماندیلا»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، صحيفة «الأسبوع الأدبي»، العدد، 988، 31-12 -2005 .

يحدث، وعلى الأقل إلى حد كبير، مقترناً مع الانسحاب الانفعالي الآنيّ أو المزمن.»[6]

ويمكن الحديث كثيراً عن البعد الإنساني في مقاربة فروم؛ و «التحليل النفسي الإنساني» الذي أنشأه، والذي يدور «**المجتمع السوي**» في معظمه حوله، يقترح البحث في الطبيعة الإنسانية، أي في «الصميم المشترك في الجنس البشْري بأسره» لاستخدامه معياراً للصحة الذهنية عبر كل المجتمعات. وعند فروم: لا يوجد إنسان غريب عنا. وكل ما يوجد في المريض يوجد في السوي بدرجات مختلفة. «أنا طفل صغير، وأنا بالغ، وأنا قاتل، وأنا قِدّيس، وأنا نرجسي، وأنا تدميري. لا يوجد شيء في المريض لا أملكه في ذاتي.» و «إذا كان المريض مذعوراً وكبتُّ ذعري فلن أفهم المريض. وإذا كان المريض شخصاً تلقّفياً ولم أستطع أن أحرّك في نفسي ذلك الذي هو تلقّفي أو كان تلقّفياً ولكنه لا يزال موجوداً، وعلى الأقلّ في جرعة صغيرة، فإنني لن أفهمه.»[7]

ويشرح فروم في الفصل الثالث من «**المجتمع السوي**» الأسس النظرية التي ينبني الكتاب عليها، وهي أساسيات «التحليل النفسي الإنساني».

الماضي المستمر في الحاضر

لم يكن الهدف العلاجي النفسي عند فروم، كما كان في التحليل النفسي الكلاسيكي، مجرد المعالجة وإزالة الأعراض المرَضية بل التغيّر الجذري في الشخصية الكلية. ويصدق هذا الأمر على الفرد والمجتمع. ولم يكن هدفه تاريخياً، فليس كل ماضي الشخص أو المجتمع مهماً بالنسبة إلى التحليل، بل

---

(6) The Anatomy of Human Destructiveners, **op. cit**,. p. 173.

(7) «**فن الإصغاء**»، ص 99.

الماضي الكامن في الحاضر، لأنه يساعده على إدراك الأمور التي تجري الآن. ويميّز فروم بين «التفسير الأقصى» و«التفسير الأفضل»، على نحو شبيه إلى حد ما بتمييز أُمبرتو إيكو فيما بعد بين «التفسير» و«التفسير المفرط». وهو يؤيّد التفسير الأفضل لأنه إذا غرق المحلّل في كل التفصيلات الصغيرة الكثيرة، فإنه قد يضيّع تأثير رسالة الحلم المحورية. ويأخذ على فرويد أنه لا يعتمد في تفسيره إلا على التداعيات، وليس لقطعة الحلم أهمية إلا بالنظر إلى أن للمرء تداعيات حولها؛ «ثم فإن القطعة الحقيقية، القطعة الظاهرة يحل محلّها التداعي، ثم التداعي الآخر، ثم التالي والتالي، فتحصل على جبل من التداعيات حول القطعة الظاهرة، وكثيراً جداً ما يكون معنى الحلم مفقوداً تماماً.»(8)

وفروم في تحليله المجتمع الرأسمالي الحديث يدرس ما هو كامن فيه من الماضي. صحيح أنه يدرس الرأسمالية تاريخياً، ويتتبّع نشأتها حتى القرن العشرين فإن الهدف ليس تاريخياً، بل هو تبيان بقايا الإقطاعية فيها (ولا سيّما في أوربا)، ومدى الاختلاف والتشابه بين رأسمالية الأمس واليوم. فكما أن عناصر معيَّنة من طفولة الفرد تكمن من أجل زمن لاحق، فإن الأحداث الماضية في حياة المجتمعات تفعل الفعل ذاته. ولكن الأحداث اللاحقة إما أن تزيد هذه العناصر وإما أن تقوّيها وإما أن تُضعفها. وعمل التحليل النفسي هو تسليط الأشعّة السّينية على ما يجري **«الآن»** في لا شعور المحلَّل، أي خلف ظهره.

وفي اعتقادي أن منهج فروم مفيد لمجتمعاتنا العربية المتخبّطة بين السَّلفية والمعاصرة، بين تقديس الماضي وتجاهله، بين الإفراط والتفريط في التعويل على الماضي، وذلك إذا كان في الإمكان التمييز بين نوعين من الماضي: الماضي المستمر

---

(8) «المرجع ذاته»، ص 129.

في حاضرنا، والماضي غير المستمر. وحين يكون تركيزنا الأساسي على الماضي المستمر، فإن ذلك يساعدنا على أن نفهم واقعنا، ونحلّل وضعنا، مهما كان نوع الماضي ومنشؤه؛ وإذا فهمنا واقعنا نكون قد خطونا الخطوة الأولى لأية عملية تغيير نتوخّاها. فنفهم مشكلاتنا، ونعرف كيف تشكّلت، ونبحث جدياً عن حلول لها. أما إذا لم نميّز بين هذين النوعين من الماضي، فسنظلّ نعيش في الأوهام. فقد يتوهّم بعضنا أن كل ما حدث في الماضي يعبّر «**عنا**»، أو أن كل مشكلاتنا بعيدة عن ماضينا، أو أن لنا ماضياً **واحداً**، أو أن الأحداث اللاحقة قد قضت على كل عناصر الماضي أو لم تبدّلها. أما الماضي غير المستمر في حاضرنا فهو تجارب وافتراضات تُدرس وتُستخلص منها العِبَر سواء أحدثت لمجتمعاتنا أم لأي مجتمع في العالم.

* * *

إن لدينا حماسة ملتهبة للحلول الجاهزة الآتية من أزمنة أو أمكنة مختلفة، ولكننا نكاد لا نعرف شيئاً جِدّياً عن مشكلاتنا. وكتاب «**المجتمع السوي**» يمكن أن نتعلّم منه العكس: أن يكون تركيزنا الأكبر على الواقع وما فيه من مشكلات، وأن نبسط مفهوماتنا التي نتناول بها المشكلات ونجعلها قابلة للنقد، وفي آخر الأمر نبحث واقعياً في إمكانية الحلول. وليس هناك حل سحري، أو حل لكل المشكلات. كما نتعلم منه أن نبدأ بما انتهى إليه الآخرون، فنقوم بالدراسة التقويمية للجهود النقدية التي سبقتنا، ثم لا ندّعي أن حلولنا نهائية وأفضل ما يمكن أن يكون. والدرس الذي نتعلّمه كذلك هو أن الإصلاحات إذا لم تكن متزامنة فقد تكون ضارّة أو مدمّرة. يقول فروم: «وليست المسألة الرئيسة في هذا الجزء الأخير من الكتاب هي الاعتقاد بأن كل إجراء من الإجراءات المزكّاة **صحيح** بالضرورة، بل أن التقدم لا يمكن أن يحدث إلا عندما تتمّ بصورة متزامنة تبدّلات في المجالات

الاقتصادية، والاجتماعية - السياسية، والثقافية؛ وأن أي تقدم يقتصر على مجال واحد يكون مدمّراً للتقدّم في **كل** المجالات. »

وكما أن فروم قد أعطى الحيّز الأكبر من كتابه لتحليل المجتمع، والجزء الصغير للمقترحات، وترك المقترحات مفتوحة للنقاش، فعلى من يريد الأفضل لمجتمعه أن يخصّص أكبر جهده لفهم واقع المجتمع في جوانبه المتعدّدة، وأن ينبع اقتراحه لأي حل من دراسة المشكلات الواقعية، وأن ينزع السحر عن أي حل مقترح.

إن الإنسان مواجَه بالخيارات، وذلك لأنه، كما يقول فروم، أقلّ الحيوانات تحدّداً بالغرائز، وعليه الاستفادة من عقله وتخيّله المبدع. ولكن فروم يكرر الخطأ الغربي القديم الذي يجعل الإنسان، بما لديه من ملكتي العقل والتخيّل، خارج الطبيعة أو فوقها ومن ثم مسيطراً عليها. والإنسان في «الإيكولوجيا العميقة» مجرد خيط في نسيج الحياة. ويقول علماء البيئة العميقون ومنظّرو الأنظمة أمثال فرنشيسكو ڤاريلا، مثلاً، إن كل نوع من الكائنات الحية له مميزاته الخاصة، فلا يمكن التحدّث عن الأنواع «العليا» و«الدنيا» البتة. والعقل، والوعي الذاتي، واللغة الرمزية تجعل البشر نوعاً مختلفاً من كائنات الطبيعة، ولكنها لا تجعلهم خارج الطبيعة أو فوقها. فليس في مستطاع الإنسان أن يعمل إلا وفقاً لقوانين الطبيعة، واكتشاف هذه القوانين ليس سيطرة، لأنه لا يستطيع أن يغيّر هذه القوانين. ولكن الإنسان يستطيع أن يُنشئ ما ينسجم مع بيئته الطبيعية فيَهنأ به، ولديه كذلك القدرة على تدمير الطبيعة وتدمير نفسه مباشرة أو نتيجة لذلك. فلا حاجة للإنسان بالخروج من الطبيعة ليبدع الثقافة؛ وهذا التعارض بين الإنسان والطبيعة يتعارض مع المكتشفات الكثيرة في مجال البيولوجيا. وبدلاً من الحديث عن العلاقة

التزاحمية بين الطبيعة والثقافة، علينا أن نتحدث عن الاعتماد المتبادل بينهما. وكما يعبّر عن ذلك كليفورد غريتس:

«إن جهاز الإنسان العصبي لا يقتصر على تمكينه من اكتساب الثقافة، فهو يتطلّب يقيناً أن الإنسان يقوم بذلك إذا كان جهازه العصبي يؤدي وظيفته قطعاً. لا بل إن الثقافة لا تعمل إلا لإتمام القدرات المؤسَّسة عضوياً وتنميتها وتوسيعها من الوجهة المنطقية والوراثية السابقة عليها، ويبدو أنها جزء من تلك القدرات ذاتها. ومن المحتمل أن الإنسان الذي ليست لديه ثقافة هو في حقيقته ليس موهوباً، ولو أنه قرد غير منُجز، بل هو فاقد العقل كلياً وبالتالي مسخ غير قابل للعمل.»[9]

وتسويد سمعة «الطبيعي» شائع في التراث الغربي المسيحي واليهودي واليوناني والروماني، وقد بلغ أعلى حدّله في مثنوية الذهن - الجسد عند ديكارت ومثنوية الفرد - المجتمع عند مفكري عصر التنوير. والقول إن الخطأ الإيكولوجي الذي وقع فيه فروم بجعله الإنسان خارج الطبيعة أو فوقها ليس خطأً لأن الكثيرين قد وقعوا فيه هو تبرير لا يقبله فروم ذاته، لأن تكرار الخطأ لا يجعله صواباً مهما تكاثرت أعداد الناس الذين يكرّرونه. أما إذا قلنا إن الذي يشفع لفروم في هذا الخطأ هو إنسانيته، ويكفيه ذلك إذا قارنّاه بعنصرية الآخرين أو نعراتهم القومية، فإننا نقع في مغالطة تبرير الغلط بذكر غلط أكبر منه، وهي مغالطة لا ريب أن القارئ قد أَلِف سماعها في مناسبات كثيرة.

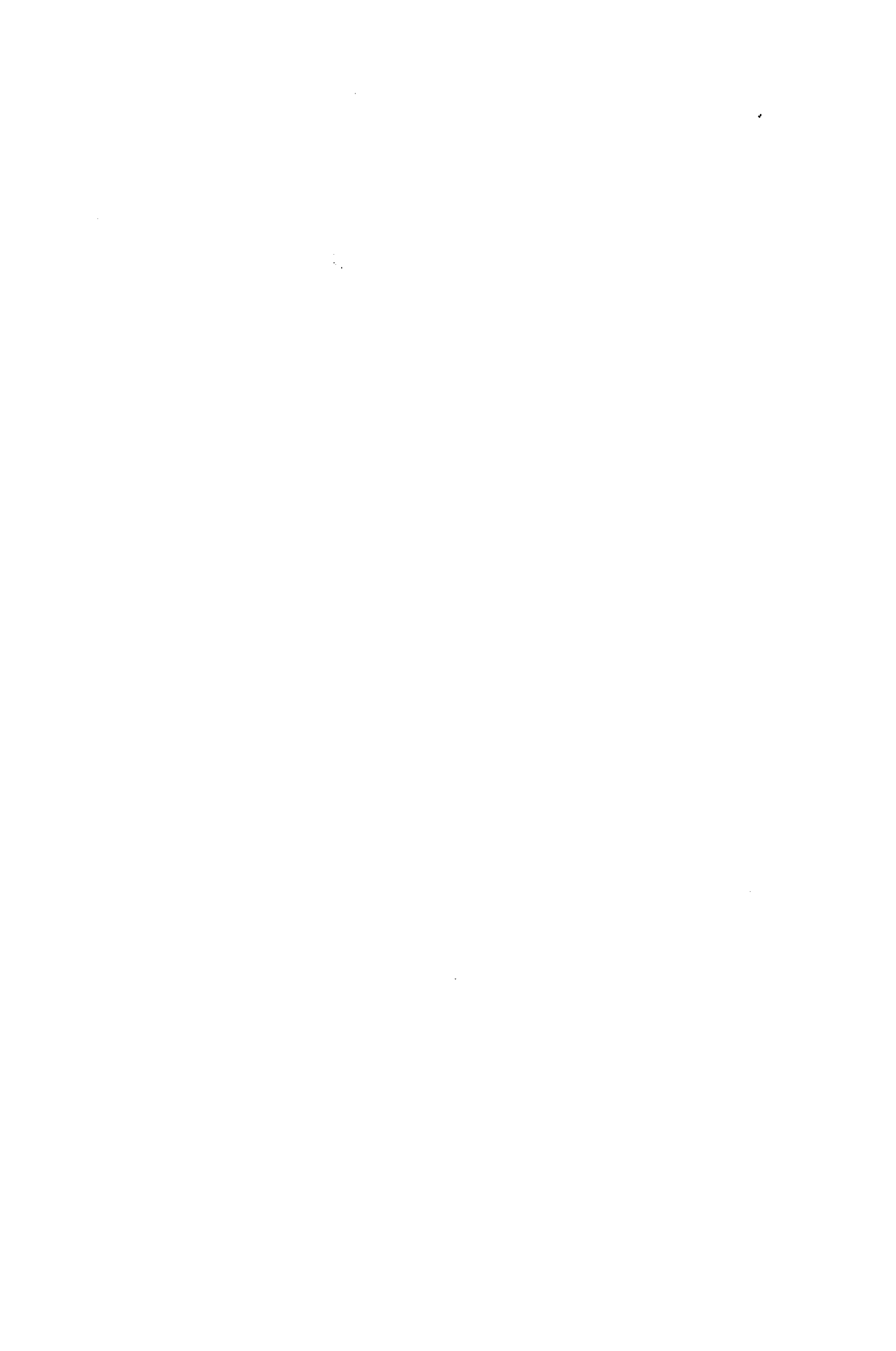
---

(9) Clifford Greetz, **The Interpretaiton of Culture**, New York: Basic Books, 1973, p. 68.

على أن الفهم الإيكولوجي العميق للإنسان وموضعه في الطبيعة إذا أضفناه إلى ما تعلّمناه من فروم لا نجده مناقضاً له بل هو يتمّمه ويُغنيه. وليس فروم في جوهره متمركزاً حول الإنسان وحسب، بل يقع في الصميم من سيكولوجيتّه فهم الصراع بين حب الحياة (أو البيوفيليا) وحب الموت (أو النكروفيليا) في الإنسان وتحقيق انتصار الأول على الثاني. وهو في دراسته للإنسان لا يكتفي بملاحظة علاقته بنفسه وبالآخرين بل يهتم بعلاقته بالطبيعة أيضاً.

محمود منقذ الهاشمي

* * *



المجتمع السوي

وسوف يحكم بين أناس كثيرين ويوبّخ أمماً قوية بعيدة عنه؛ وسوف يحوّلون سيوفهم إلى سكك للمحاريث ورماحهم إلى مشاذب: فلن تُشهِر أمة سيفاً على أمة، ولن تتعلم الحرب بعد.

ولكن سوف يقعد كل إنسان تحت كرمته وتحت شجرة تينه؛ ولا أحد يخيفه: لأن فم ربّ الجنود قد تكلّم بذلك.

ميخا

لا يوجد فن أصعب من العيش. فبالنسبة إلى الفنون والعلوم الأخرى يوجد معلمون كثيرون في كل مكان. حتى الشبان يعتقدون أنهم اكتسبوا هذه الفنون والعلوم على نحو يستطيعون أن يعلّموها للآخرين: من أول الحياة الكليّة إلى آخرها على المرء أن يواصل تعلّمه كيف يعيش، وما سوف يُدهشكم حتى أكثر من ذلك، هو أن على المرء أن يتعلّم طيلة حياته كيف يموت.

سنيكا

إن هذا العالم والعالم البعيد يُنجبان من دون انقطاع: فكل علة هي أم، معلولها الوليد.

وعندما يولد المعلول، فإنه يصير علة كذلك ويُنجب معلولات عجيبة.

وهذه الأسباب أجيال فوق أجيال، ولكنها تحتاج إلى عين شديدة الإشراق لترى الصلات في سلسلتها.

جلال الدين الرومي

الأشياء هي التي بيدها زمام البشر وهي التي تركبهم.

إمرسون

إن لدى الجنس البشري الحكمة لإبداع العلم والفن؛ فلماذا هو غير قادر على أن يُبدع عالم العدل والإخاء والسلم؟ وقد أنتج الجنس البشري أفلاطون وهوميروس وشكسبير وهوغو ومايكل أنجلو وبتهوفن وپسكال ونيوتن، كل هؤلاء الأبطال البشريين الذين تقوم عبقريّتهم على مجرد الاتصال بالحقائق الأساسية، بأعمق ماهية الكون. فلماذا إذن يجب ألا يُنتج الجنس البشري نفسه أولئك القادة القادرين على أن يرشدوه إلى تلك الأشكال من الحياة التي هي الأقرب إلى حيوات الكون وانسجامه؟

ليون بلوم

* * *

مقدمة

إن هذا الكتاب هو متابعة لكتاب «الهروب من الحرية»(*)، المكتوب منذ أكثر من خمس عشرة سنة. وقد حاولت في **الهروب من الحرية** أن أُظهر أن الحركات التوتاليتارية تروق لصبوة مستحكمة إلى الهروب من الحرية التي أنجزها الإنسان في العالم الحديث؛ وأن الإنسان الحديث المتحرر من الروابط القروسطية، لم يكن حراً في بناء حياة مفعمة بالمعنى وقائمة على العقل والمحبة، ومن ثم راح يَنشد أماناً جديداً في خضوعه لقائد أو عرق أو دولة.

وأحاول في **المجتمع السوي** أن أُظهر أن الحياة في ديمقراطية القرن العشرين تؤلف بطرق كثيرة هروباً آخر من الحرية، ويؤلف تحليل هذا الهروب الخاص، المتمحور حول مفهوم الاغتراب، جزءاً كبيراً من هذا الكتاب.

وبطريقة أخرى كذلك فإن **المجتمع السوي** متابعة لـ «الهروب من الحرية»، وإلى حد ما، لـ«**الإنسان من أجل ذاته**». ففي كلا الكتابين تناولت آليات سيكولوجية خاصّة، بمقدار ما كانت تبدو وثيقة الصلة بالموضوع الأساسي. ففي «الهروب من الحرية» عالجتُ مشكلة الطبع التسلّطي (السادية والمازوخية، وهلم

(*) صدر «الهروب من الحرية» Escape from Freedom أولَ مرة في الولايات المتحدة سنة 1941. ثم صدرت بعد ذلك الطبعة البريطانية من الكتاب سنة 1942 وتحمل عنوان «الخوف من الحرية» The Fear of Freedom. وتجري الإشارة إلى هذا الكتاب بعنوانه الأمريكي الأصلي، كما دأب فروم عادة. (المترجم)

جـرا). وفي **الإنســان من أجل ذاته** أتيت بفكرة تـوجّهات الطبع، مستعيضاً عن المخطّط الفـرويدي لنشـوء الليبـيدو بمخطّط لتطوّر الطبع على أسـاس العـلاقـات الشخصية المتبادلة. وفي **المجتمع السوي** حاولتُ بطريقة أكثر انتظاماً أن أُنشئ المفهومات الأساسية لما دعوتُه هنا «التحليل النفسي الإنساني» Humanistie Psy-choanalisis. ومن الواضح تماماً أنه لا يمكن حذف الأفكار القديمة التي سبق أن عبّرتُ عنها؛ ولكنني حاولت أن أتناولها بأشدّ الاختصار وأن أفسح المجال لتلك الجوانب التي هي نتاج ملاحظاتي وأفكاري في السنوات الأخيرة.

وآمل ألا يجد قارئ كتبي السابقة صعوبة في رؤية تواصل الفكر، وكذلك بعض التبدّلات، وصولاً إلى الفرضية الرئيسة في التحليل النفسي الإنساني: وهي أن عواطف الإنسان الأساسية ليست راسخة في الحاجات الغريزية، بل في الشروط الخاصة لوجود الإنسان، في حاجته إلى العثور على تواصل جديد مع الإنسان والطبيعة بعد أن فَقَد التواصل الأوّلي المرتبط بالمرحلة ما قبل البشرية. وبينما تختلف أفكاري في هذه الناحية عن أفكار فرويد اختلافاً أساسياً، فإنها قائمة مع ذلك على مكتشفاته الجوهرية، التي انتقلت إلى مسافة أبعد بتأثير الأفكار والتجارب لجيل يقف على كتفي فرويد. ولكن ليس إلا بسبب ما تشتمل عليه هذه الصفحات من النقد الضمني والصريح لفرويد، أودّ أن أقول بوضوح شديد إنني أرى أخطاراً جسيمة في نشوء اتّجاهات معيّنة في التحليل النفسي، بينما هي تنقد بعض الأخطاء في نظام فرويد، تتخلّى مع هذه الأخطاء كذلك عن أكثر الأجزاء قيمة في تعليم فرويد وهي: منهجه العلمي، ومفهومه التطوّري، ومفهومه أن اللاشعور قوة غير عقلية وليس المجموع الكلي للأفكار المغلوط فيها. وعلاوةً، هناك الخطر في أن يفقد التحليل النفسي سمة أساسية في التفكير الفرويدي، هي الشجاعة في تحدّي الفهم المشترك والرأي العام.

وفي مآل الأمر، فإن **المجتمع السوي** يستأنف السير من التحليل النقدي المقدَّم في **الهروب من الحرية** إلى المقترحات الملموسة لقيام المجتمع السوي بوظيفته. وليست المسألة الرئيسة في هذا الجزء الأخير من الكتاب هي الاعتقاد إلى حد بعيد بأن كل إجراء من الإجراءات المزكّاة «صحيح» بالضرورة، بل أن التقدم لا يمكن أن يحدث إلا عندما تتم بصورة متزامنة تبدّلاتٌ في المجالات الاقتصادية، والاجتماعية - السياسية، والثقافية؛ وأن أي تقدم يقتصر على مجال **واحد** يكون مدمّراً للتقدم في **كل** المجالات.

وأنا مدين بعمق لعدد من الأصدقاء الذين كانوا عوناً لي بقراءتهم المخطوطة وإعرابهم عن المقترحات والمنتقَدات البنّاءة. وعلى وجه التخصيص أود ألا أذكر إلا واحداً منهم، هو جورج فوكس George Fuchs، الذي توفيّ وأنا أعمل في هذا الكتاب. وكنا في الأصل قد خطّطنا أن نكتب الكتاب معاً، ولكن هذه الخطّة لم تتحقّق بسبب مرضه الذي طال به الزمن. ولكن مساعدته كانت جليلة الشأن. وقد أجرينا مناقشات مطوّلة، وكتب إليّ رسائل ومذكرّات كثيرة، ولا سيما فيما يتعلّق بالنظرية الاشتراكية، أعانتني على توضيح أفكاري وفي بعض الأحيان على تنقيحها. وذكرتُ اسمه في النص عدة مرات، ولكن إقراري بفضله يزيد على ما يمكن أن تدلّ عليه تلك الإشارات بكثير.

وأود أن أعبّر عن شكري الجزيل للدكتور ج. ر. هارغريفز G. R. Hargraves، رئيس «قسم الصحة الذهنية» في «منظمة الصحة العالمية»، الذي ساعدني على الحصول على المعلومات حول الإدمان على الكحول والانتحار وقتل الآخر.

إ. ف.

حاشية حول الطبعة الثالثة:

أود أن أنتهز فرصة هذه الإعادة لطبع «المجتمع السوي» لتوضيح سوء الفهم الذي وجدته يحدث في أذهان عدد من القراء: لقد كتبتُ عن «جماعات العمل» في فرنسا لأُظهر أنه من الممكن أن يعمل الناس معاً بإبداعية وأن يتقاسموا المسؤولية ويصلوا إلى الإحساس بالتضامن على الرغم من الاختلافات الأيديولوجية - وأن يكونوا في الوقت ذاته قادرين على أن يكونوا منتجين من الناحية الاقتصادية.

وإنني لم أبحث في هذه الجماعات لأنني كنت أعتقد أن المجتمع الصناعي الحديث يمكن تنظيمه على امتداد هذه الخطوط. وفي هذه الناحية أعتقد أن النظام اليوغسلافي أظهر إمكانات «التسيير الذاتي للعامل» ضمن إطار الدولة. وقد درست جماعات العمل الفرنسية لأنها أظهرت في سنوات وجودها الأولى مثل هذه النتائج الرائعة لما هو ممكن على طريق أَنْسَنَة العمل في المجتمع الصناعي.

إ. ف.

* * *

إعراب عن الشكر

يُقدَّم الشكر المعبّر عن الإقرار بالجميل للناشرين التالية أسماؤهم ممّن عبّروا بجود منهم عن السماح بنشر النُّبذ المقتطفة من منشوراتهم:

FORTUNE, New York, N.Y., for Permission to reprint selections from "The Transients," by William H. Whyte, Jr., which appeared in the May, June, July and August1953 issues of *Fortnne*, Copyright 1953 by Time Inc.

HARPER & BROTHERS, New York, N. Y., for permission to reprint selections from *Capitatism, Socialism and Democracy* by joseph A. Schumpeter, and from *All Things Common* by Claire Huchet Bishop, Copyright, 1950, by Harper & Brothers.

HARPER & BROTHERS, New York, N. Y. and CHATTO & WINDUS LTD., London, England, for permission to reprint Aldous Huxley's Inroduction to *Brave New Wortd*, Copyright, 1946, by Aldous Huxley.

THE LINCOLN ELECTRIC COMPANY, Cleveland, Ohio, for permission to reprint selections from *Incentive Management* by J. F. Lincoln.

THE MACMILLAN COMPANY, New York, N. Y. and A. & C. BLACK LTD., London, England, for permission to reprint selections from *The Pbilosopby of Civilization* by Albert Schweitzer.



الفصل الأول
هل نحن أسوياء؟

لا شيء أعمُّ من الفكرة التي مفادُها أننا نحن الذين نعيش في العالم الغربي في القرن العشرين، أسوياء بصورة فائقة. ولا يسبّب لنا أن يكون بين ظهرانينا عدد ضخم من الأفراد الذين يعانون من الأشكال الخطيرة إلى هذا الحدّ أو ذلك من المرض الذهني أيَّ شك فيما يتصل بالمعيار العام لصحتنا الذهنية. فنحن على يقين من أننا بإدخال مناهج أفضل علم في وقاية الصحة الذهنية سوف نحسّن حالة صحتنا الذهنية تحسيناً **يفوق ما هو عليه الآن**، أما من حيث ما يتعلّق الأمر بالاضطرابات الذهنية الفردية، فنحن ننظر إليها بوصفها حوادث فردية حصراً، وربما مع شيء من الدهشة أن الكثير جداً من هذه الحوادث لا بد أن يحدث في ثقافة يُفترض أنها بالغة السلامة.

هل في وسعنا أن نتيقّن أننا لا نخادع أنفسنا؟ وكم من نزيل في مشفى الأمراض العقلية تجده مقتنعاً أن كل شخص ما عداه مجنون. وكم من عُصابي خطير يعتقد أن طقوسه الاضطرارية وفوراته الهستيرية إنما هي ردود أفعال عادية على ظروف غير عادية إلى حد ما. فماذا بشأننا؟

دعونا ننظر إلى الوقائع بطريقة طبّية نفسية جيدة. إننا في مائة السنة الأخيرة قد خلقنا، نحن الذين نحيا في العالم الغربي، ثراءً مادياً أكبر من ثراء أي مجتمع آخر في تاريخ الجنس البشري. ومع ذلك فقد تمكّنّا من قتل الملايين من سكاننا في تدبير نطلق عليه «الحرب». وفيما عدا الحروب الصغرى، وقعنا في الحروب

الكبرى في الأعوام 1870و 1914و 1939 . وفي أثناء هذه الحروب، كان كل مشارك يعتقد اعتقاداً راسخاً أنه يحارب دفاعاً عن نفسه، أو شرفه، أو أنه مؤيَّد من الله. والجماعات التي يكون المرء في حرب معها، كثيراً ما يُنظَر إليها بين عشيّة وضحاها على أنها عفاريت قاسية غير عاقلة، ويجب على المرء أن يهزمها لينجّي العالم من شرها. ولكن بعد انتهاء الحرب ببضعة أشهر، يكون أعداء الأمس أصدقاءَنا، وأصدقاءُ الأمس أعداءَنا، ومن جديد نقوم بجِديّة تامة بتلوينهم بما يناسبهم من اللونين الأسود والأبيض. وفي هذه المرحلة، في العام 1955، نحن نستعدّ لمذبحة جماعية، إذا حدثت، ستفوق أية مذبحة رتّبها الجنس البشري إلى الآن. ويُهيَّأ اكتشاف من الاكتشافات الكبرى في العلم الطبيعي لهذا الغرض. ويَنظر كل امرئ بمزيج من الثقة والتوجّس إلى سياسيّي الدولة في الشعوب المختلفة، وهو على استعداد لغمرهم بالثناء كله إذا «أفلحوا في تجنّب الحرب»، متجاهلاً أنه لا يسبّب الحربَ في أي وقت إلا سياسيّو الدولة هؤلاء، وغالباً ليس من خلال مقاصدهم السيئة، بل سوء تصريفهم غير المعقول للأمور التي يُعَهد بها إليهم.

على أننا في فورات التدميرية وسوء الظن البارانويائي لانتصرف تصرفاً مختلفاً عما تصرّفه الجانب المتحضّر من البشر في ثلاثة آلاف السنة الأخيرة من التاريخ. ووفقاً لـ«فكتور تشيربوليتس» Viktor Cherbulliez، فإنه من العام 1500ق. م إلى العام 1860 ميلادية قد تم توقيع ما لا يقلّ عن ثمانية آلاف معاهدة سلام، يُفترض في كل منها أن تُحرز السلام الدائم، ويدوم كل منها سنتين وسطياً! (1)

---

(1) From H. B. Stevens, **The Recovery of Culture**, Harper and Brothers, New York, 1948 p. 221.

ويكاد لا يكون اتجاهنا في الشؤون الاقتصادية أدعى إلى التفاؤل. فنحن نعيش في نظام اقتصادي كثيراً ما يكون فيه المحصول الجيد على الخصوص كارثة اقتصادية، فنحن نضع القيود على بعض إنتاجنا الزراعي من أجل «تثبيت السوق»، على الرغم من وجود الملايين من الناس الذين لا يملكون الأشياء التي نضع القيود عليها ذاتها، والذين هم في مسيس الحاجة إليها. ويؤدي نظامنا الاقتصادي وظيفته حتى الآن بصورة حسنة جداً، وأحد أسباب ذلك هو أننا ننفق مليارات الدولارات سنوياً على إنتاج الأسلحة. وينظر الاقتصاديون بعين التخوّف إلى الوقت الذي نكفّ فيه عن إنتاج الأسلحة، وفكرة أن تنتج الدولة الدور والأشياء المفيدة والمطلوبة الأخرى بدلاً من الأسلحة، من السهل أن تثير الاتّهامات بتعريض الحرية والمبادرة الفردية للخطر.

وتزيد معرفة القراءة والكتابة عندنا على 90 في المائة من السكان. ولكل واحد منا جهاز إذاعة، وتلفزيون، وأفلام، وصحيفة كل يوم. ولكن بدلاً من تقديم أفضل ما في آداب الماضي والحاضر وموسيقاهما، فإن وسائط الاتصال هذه، التي تُتمّمها الإعلانات، تملأ أذهان الناس بأرخص نُفايات الكلام، التي تفتقر إلى أي إحساس بالواقع، مع الأُخيولات الساديّة التي من شأنها أن تُربك الشخص الذي هو في منتصف طريق الثقافة في تفكيره في الأمر ولو بين الفينة والفينة. ولكن ومع أن ذهن كل شخص مسموم على هذا النحو، نستمر في تيقّننا أنه لا يتراءى على الشاشة «سوء أخلاق». وأي اقتراح يقول بأن على الحكومة أن تموّل الأفلام السينمائية والبرامج الإذاعية التي من شأنها أن تنوِّر أذهان الناس وتحسّنها سوف يقابَل بالغضب والأَنَفَة والاتّهامات باسم الحرية والمثالية.

لقد خفضنا متوسّط ساعات العمل إلى ما يقرب من نصف ما كان عليه الأمر قبل مائة سنة. ولدينا الآن وقت خالٍ أكثر مما كان متاحاً لأسلافنا أن يحلموا به.

ولكن ماذا حدث؟ إننا لا نعرف كيف نستخدم الوقت الخالي المكتسَب حديثاً؛ فنحاول أن نقتل الوقت الذي وفّرناه، ونكون مسرورين عندما ينقضي يوم آخر.

ولماذا عليّ أن أمضي في صورة يعرفها كل شخص؟ ومن المؤكد أنه إذا تصرّف فرد بهذه الطريقة، فإنه ستثار شكوك جِديّة حول سلامته؛ ولكن لو زعم أنه لا يوجد شيء مغلوط فيه، وأنه يتصرّف بعقلٍ تماماً، فلن يكون التشخيص حتى مشكوكاً فيه بعد ذلك.

ومع ذلك فإن الكثيرين من الأطبّاء النفسيين وعلماء النفس يرفضون أن ينظروا في فكرة أن المجتمع في كلّيته يفتقر إلى السلامة. وهم يعتقدون أن مشكلة الصحة الذهنية في المجتمع هي مجرد مشكلة عدد من الأفراد «غير متوافقين»، وليست مشكلة عدم التوافق الممكن في الثقافة ذاتها. ويعالج هذا الكتاب المشكلة الثانية؛ لا مشكلة الدراسة العلمية للأمراض الفردية، بل **دراسة أمراض الحالة السويّة**، وعلى الخصوص أمراض المجتمع الغربي المعاصر. ولكن قبل الخوض في البحث المعقّد في علم الأمراض الاجتماعية، دعونا ننظر إلى بعض المعطيات، التي هي كاشفة وموحية في ذاتها، وتشير إلى حدوث الحالة المرَضية **الفردية** في الثقافة الغربية.

ما هو حدوث المرض الذهني في البلدان المختلفة من العالم الغربي؟ إن الأكثر إثارة للعجب هو أنه لا توجد معلومات تجيب عن هذا السؤال. ومع أنه توجد معلومات إحصائية دقيقة وتقوم على المقارَنات حول الموارد المادية، والتوظيف، ومعدّلات الولادة والوفاة، فإنه لا توجد معلومات وافية حول المرض الذهني. ونحن على أبعد تقدير لدينا بعض المعلومات الاستدلالية الدقيقة بالنسبة إلى عدد من البلدان، كالولايات المتحدة والسويد، ولكنها لا تشير إلا إلى دخول المرضى في المؤسّسات الذهنية، وهي غير مفيدة في تكوين التقديرات عن التكرار

النسبي للمرض الذهني. وهذه الأرقام تخبرنا عن العناية الطبية النفسية والتسهيلات النظامية المتحسّنة بمقدار ما تخبرنا عن الزيادة في حدوث المرض الذهني[2]. ومعرفتنا أن أكثر من نصف أسرّة المشافي في الولايات المتحدة تُستخدم من أجل المرضى الذهنيين الذين ننفق عليهم سنوياً مبلغاً يزيد على مليار دولار قد لا تكون دليلاً على أية زيادة في المرض الذهني، بل على مجرد ازدياد العناية. إلا أن بعض الأرقام الأخرى أكثر دلالة على حدوث أشدّ الاضطرابات الذهنية خطورة. فإذا كان الـ 17,7 في المائة من كل الذين تمّ رفض اكتتابهم في الخدمة العسكرية كانوا مرفوضين لأسباب مَرَضية ذهنية، فإن هذه الحقيقة تنمّ عن درجة عالية في الاضطراب الذهني، ولو لم تكن لدينا أرقام مقارنة تشير إلى الماضي، أو إلى البلدان الأخرى.

والمعلومات المقارنة الوحيدة التي تمدّنا بدليل تقريبي على الصحة الذهنية، هي المعلومات عن قتل الذات (الانتحار) وقتل الإنسان الآخر والإدمان الكحولي. ولا ريب أن مشكلة الانتحار مشكلة أكثر تعقيداً، ولا يمكن أن يُفترض أن عاملاً واحداً هو «الـ» سبب. ولكن من دون الخوض في هذه الآونة في مناقشة الانتحار، أرى أنه من المأمون الافتراض أن النسبة العالية من الانتحار في سكان مجتمع معيّن تعبّر عن الافتقار إلى الاستقرار الذهني والصحة الذهنية. والقول بأنه ليس نتيجة الفقر المادي تدل عليه كل الأرقام بوضوح. فإن أفقر البلدان فيها أدنى معدّل لحدوث الانتحار، والرخاء المادي المتزايد قد صحبه عدد متزايد من حوادث الانتحار[3].

---

(2) cf. Goldhamer and A Marshall, "**Psychosis and Civilization**", Free Press, Glencoe, 1953.

(3) cf Maurice Halbwachs, «**Les Causes du Suicide**», Felix Alcan, Paris, 1930, pp. 109 and 112.

وبالنسبة إلى الإدمان الكحولي، لا ريب أنه، كذلك، عَرَض من أعراض عدم الاستقرار الانفعالي.

ومن المحتمل أن البواعث على قتل البشر الآخرين أقلّ دلالة على الحالة المرَضية من البواعث على قتل الذات. ومهما يكن، ومع أن البلدان ذات المعدّل العالي في قتل الآخرين تُسفر عن معدّل منخفض في قتل الذات، فإن معدّلاتها المجموعة تُفضي بنا إلى نتيجة مثيرة للاهتمام. ولو صنّفنا قتل الآخر وقتل الذات بأنهما «عملان تدميريان»، لأثبتت جداولنا أن معدّلهما المجموع ليس ثابتاً، بل يتراوح بين الحدّين الأقصيين اللذين هما 33.76 و 4.24. وهذا يناقض افتراض فرويد للثبات النسبي للتدميرية الذي هو في أساس نظريته في غريزة الموت. إنه يدحض المفهوم الضِمني الذي هو أن التدميرية تحافظ على معدّل لا يتغيّر، ولا تختلف إلا في اتجاهها نحو الذات أو العالم الخارجي.

وترينا الجداول التالية حدوث قتل الذات وقتل الآخر والإدمان الكحولي في بعض من أهم البلدان الأوربية والأمريكية الشمالية.

الجدول الأول[4]

(في الـ 100,000 من السكان البالغين)

البلـــد	قتل الذات	قتل الآخر
الدانمارك	35.09	0.67
سويسرا	33.72	1.42
فنلندا	23.35	6.45
السويد	19.74	1.01
الولايات المتحدة	15.52	8.50
فرنسا	14.83	1.53
البرتغال	14.24	2.79
إنجلترا وويلز	13.43	0.63
أوستراليا	13.03	1.57
كندا	11.40	1.67
اسكوتلاندا	8.07	0.52
النرويج	7.84	0.38
إسبانيا	7.71	2.88
إيطاليا	7.67	7.38
أيرلندا الشمالية	4.82	0.13
(الجمهورية) الأيرلندية . .	3.70	0.54

الجدول الثاني

البلــد	الأعمال التدميرية قتل الذات وقتل الآخر مجتمعيْن
الدانمارك	35.76
سويسرا	35.14
فنلندا	29.80
الولايات المتحدة	24.02
السويد	20.75
البرتغال	17.03
فرنسا	16.36
إيطاليا	15.05
أوستراليا	14.60
إنجلترا وويلز	14.06
كندا	13.07
إسبانيا	10.59
اسكوتلاندا	8.58
النرويج	8.22
أيرلندا الشمالية	4.95
(الجمهورية) الأيرلندية	4.24

(يُظهر كلا الجدولين الأرقام بالنسبة إلى العام 1946)

الجدول الثالث

البلد	العدد المقدّر للمدمنين الكحوليين مع المضاعفات المرَضيّة أو من دونها
الولايات المتحدة	(1948) 3.952
فرنسا	(1945) 2.850
السويد	(1946) 2.580
سويسرا	(1947) 2.385
الداغارك	(1948) 1.950
النرويج	(1947) 1.560
فنلندا	(1947) 1.430
أوستراليا	(1947) 1.340
إنجلترا وويلز	(1948) 1.100
إيطاليا	(1942) 0,500

(4) إن المعلومات في الجدولين الأول والثاني مستمدة من :

(1) World Health Organization (1951) **Anual epidemological and vital statics, 1939- 46. Part I vital statics and causes of death**, Geneva pp. 38-71

(والأرقام المأخوذة من هذا المصدر قد جرى تحويلها من أجل المزيد من الدقة من مجموع السكان إلى السكان البالغين).

(2)World Health Organization (1952)**Epidem. vital Statist Rep.** 5,377.

ومعلومات الجدول الثالث مأخوذة من :

The Report on the firrt Session of the Alcholism Subcommitee, of the Expert Commitee on Mental Health Organization, Geneva, 1951.

تُظهر النظرة السريعة إلى هذه الجداول ظاهرة تلفت الأنظار: هي أن الدنمارك وسويسرا وفنلندا والسويد والولايات المتحدة هي البلدان ذات المعدّل الأعلى في الانتحار، وذات المعدّل الأعلى في قتل الذات وقتل الآخر مجتمعَيْن، في حين أن إسبانيا وإيطاليا وأيرلندا الشمالية والجمهورية الأيرلندية هي البلدان ذات المعدّل الأدنى في الانتحار وقتل الآخر. وتُظهر أرقام الإدمان الكحولي أن البلدان ذاتها -وهي الولايات المتحدة وسويسرا والسويد والدنمارك- والتي لديها المعدّل الأعلى في الانتحار، لديها كذلك المعدّل الأعلى في الإدمان الكحولي، مع الاختلاف الرئيسي وهو أن الولايات المتحدة هي المتقدّمة في هذه المجموعة، وأن فرنسا تحتلّ المرتبة الثانية، بدلاً من المرتبة السادسة التي تحتلّها فيما يتصل بالانتحار.

وهذه الأرقام مفزعة ومتحدّية فعلاً. وحتى إن شَكَكْنا في مسألة هل يدلّ التكرار الشديد للانتحار وحده على عدم الصحة الذهنية عند السكان، فإنه يبدو أن تزامن الانتحار والإدمان الكحولي إلى حد كبير يجعل من الواضح أننا نتعامل هنا مع أعراض عدم التوازن الذهني.

نجد إذن أن البلدان التي هي من الأكثر ديمقراطية ومسالمة ورخاءً في أوربا، وكذلك الولايات المتحدة، التي هي البلد الأكثر رخاء في العالم، تتكشّف عن أخطر أعراض الاضطراب الذهني. والهدف الكلي للنموّ الاجتماعي - الاقتصادي في البلدان الغربية هو الحياة الهنيئة مادياً، والتوزيع المتساوي نسبياً للثروة، والديمقراطية المستقرة والسلام الراسخ، والبلدان التي وصلت إلى هذا الهدف ذاته تُسفر عن أشدّ أمارات فقدان التوازن الذهني! وإنه لصحيح أن هذه الأرقام لا تبرهن في حد ذاتها على أي شيء، ولكنها على الأقل مفزعة. وقبل أن ندخل في المناقشة الدقيقة للمشكلة الكلية، فإن هذه المعلومات تثير مسألة ألا يوجد شيء مغلوط فيه أصلاً في طريقة حياتنا وفي الأهداف التي نناضل في سبيلها.

ألا يمكن أن تكون حياة الرخاء المرتبطة بالطبقة الوسطى، بينما تشبع حاجاتنا المادية تخلّف فينا الإحساس بالضجر الشديد، وأن الانتحار والإدمان الكحولي سبيلان مَرَضيان للنجاة من هذا الضجر؟ أيمكن أن تكون هذه الأرقام مثالاً شديد الأثر في توضيح حقيقة القول إنه «ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان»، وأن هذه الأرقام تُظهر أن الحضارة الحديثة تخفق في إشباع الحاجات العميقة في الإنسان؟ إذا كان الأمر كذلك، فما هي هذه الحاجات؟

إن الفصول التالية محاولة للإجابة عن هذا السؤال، وللوصول إلى تقويم نقدي لتأثير الثقافة الغربية المعاصرة في الصحة الذهنية والسلامة للناس الذين يعيشون في ظل نظامنا. وعلى أية حال، وقبل أن ندخل في البحث الخاص في هذه المسائل، يبدو أن علينا أن نتصدّى لمشكلة علم أمراض الحالة السويّة، التي هي المقدّمة التي يقوم عليها الاتجاه الفكري المعبَّر عنه في هذا الكتاب.

* * *



الفصل الثاني

هل يمكن لمجتمع أن يكون مريضاً؟ - علم أمراض الحالة السويّة[1]

إن الحديث عن مجتمع يفتقر بكامله إلى الصحة الذهنية يتضمن افتراضاً خلافياً هو على النقيض من موقف النسبوية السوسيولوجية التي يعتقد بها جُلّ علَماء الاجتماع اليوم. فهم يسلّمون جدلاً بأن كل مجتمع طبيعيٌّ بالنظر إلى أنه يؤدي وظيفته، وأن الحالة المرَضية لا يمكن تحديدها إلا على أساس عدم توافق الفرد مع أساليب العيش في مجتمعه.

وينطوي الحديث عن «مجتمع سويّ» على مقدّمة مختلفة عن النسبوية السوسيولوجية. إذ لا يكون له معنى إلا إذا افترضنا أنه يوجد مجتمع ليس سوياً، ومن ثم يشير هذا الافتراض ضمناً إلى أنه توجد معايير شاملة للصحة الذهنية تكون صحيحة بالنسبة إلى الجنس البشري من حيث هي، ويمكن وفقاً لها أن يُحكمَ في الحالة الصحية لكل مجتمع. وموقف الإنسانية المعيارية normative humanism هذا قائم على عدة مقدّمات أساسية.

---

(1) اعتمدت في هذا الفصل على بحثي «الفرد والأصول الاجتماعية للعُصاب»
Individual and Social Origins of Neurosis, Am. Soc. Rev. IX. 4, 1944. p. 380 ff.

إن نوع «الإنســان» يمكن تعـريفـه لا على أســاس تشـريحي وفيـزيولـوجي وحسب؛ بل إن أعضاءه يشتركون في خصائص نفسية أساسية، هي القوانين التي تحكم الأداء الوظيفي العقلي والانفعالي، وهي أهداف الحل المرْضي لمشكلة الوجود الإنساني. وإنه لصحيح أن معرفتنا بالإنسان لا تزال ناقصة إلى حد أننا لا نستطيع أن نقدّم تعريفاً مُرضياً للإنسان بالمعنى السيكولوجي. وإن مهمة «علم الإنسان» هي أن يصل في مآل الأمر إلى تعريف صحيح لما يستحقّ أن يُدعى الطبيعة الإنسانية. وما كان يُطْلَق عليه «الطبيعة الإنسانية» في كثير من الأحيان ليس إلا أحد تجلّياتها الكثيرة - وكثيراً ما يكون تجلّيها المرَضي - وكانت وظيفة مثل هذا التعريف في الغالب هي الدفاع عن نمط معين من المجتمع بوصفه النتيجة الضرورية لتكوين الإنسان الذهني.

وضدّ هذا الاستخدام الرجعي للطبيعة الإنسانية كان الليبراليون، منذ القرن الثامن عشر، يؤكدون طواعية الطبيعة البشرية للتكيّف والتأثير الحاسم للعوامل البيئية. ومع أن هذا التأكيد صحيح ومهم في ذاته، فقد أفضى بالعلماء الاجتماعيين الكثيرين إلى افتراض أن التكوين الذهني للإنسان إنما هو صفحة بيضاء من الورق، يكتب عليها المجتمع والثقافة نصّهما، وأنه ليست له صفة جوهرية مميّزة. وهذا الافتراض هو افتراض غير منيع وهو مدمرّ للتقدم الاجتماعي كما كان الرأي المعاكس. والمشكلة الحقيقية هي استنباط **الصميم** المشترك في الجنس البشري كافة من **التبدّيات** التي لا تُعدّ للطبيعة البشرية، التبدّيات الطبيعيّة وكذلك المرَضيّة، كما يمكن أن نلاحظها في الأفراد المختلفين والثقافات المختلفة. ومهمتنا هي إلى ذلك تبيّن القوانين المتأصّلة في الطبيعة البشرية والغايات المتأصّلة من أجل نموّها وتفتّحها.

ومفهوم الطبيعة البشرية مختلف عن الطريقة التي يُستخدم بها مصطلح «الطبيعة البشرية» تقليدياً. وكما يحوّل الإنسان العالم الذي حوله، فإنه يحوّل نفسه

في عملية التاريخ. إنه مخلوق نفسه، إن جاز التعبير. ولكن كما أنه لا يستطيع أن يحوّل ويعدّل الموادّ الطبيعية إلا وفقاً لطبيعتها، فإنه لا يستطيع أن يحوّل ويعدّل نفسه إلا وفقاً لطبيعته. فما **يفعله** الإنسان في عملية التاريخ إنما هو تنمية الكامن، وتحويله وفقاً لإمكاناته. ووجهة النظر المتّخذة هنا ليست «بيولوجية» ولا «سوسيولوجية» إذا كان من شأن ذلك أن يعني فصل بعضهما عن بعض. إنها وجهة نظر تتجاوز هذا التقسيم بافتراض أن العواطف والدوافع الأساسية في الإنسان تنجم عن **الوجود الكلي** للإنسان، وأنها محدَّدة وممكنة التحقّق، يُفضي بعضها إلى الصحة والسعادة، وبعضها الآخر إلى المرض والشقاء. **ولا يخلق** أي نظام اجتماعي معلوم هذه المجاهدات الأساسية ولكنه يحدّد أي عدد محدود من العواطف الكامنة سيصبح ظاهراً أو مهيمناً. والإنسان كما يظهر في أية ثقافة معلومة هو على الدوام تجلٍّ للطبيعة البشرية، ولكنه تجلٍّ في حصيلته الخاصة تحدّده التدابير الاجتماعية التي يعيش في ظلها. وكما أن الوليد يولد ولديه كل الإمكانيات الإنسانية التي من شأنها أن تنمو في ظل الظروف الاجتماعية والثقافية المؤاتية، كذلك ينمو الجنس البشري، في العملية التاريخية، إلى ما هو بالإمكان.

ومقاربة **الإنسانية المعيارية** قائمة على افتراض أنه، كما هي الحال في أية مشكلة أخرى، توجد حلول صحيحة ومغلوط فيها، ومُرضِية وغير مُرضِية لمشكلة الوجود الإنساني. وتتحقّق الصحة الذهنية إذا نما الإنسان إلى النضج التام وفقاً لخصائص الطبيعة البشرية وقوانينها. ويؤدي المرض الذهني إلى الإخفاق في مثل هذا النموّ. ومن هذه المقدّمة لا يكون معيار الصحة الذهنية معيار التوافق الفردي مع أي نظام اجتماعي معين، بل معياراً شاملاً، صحيحاً بالنسبة إلى كل البشر، لإعطاء الحلّ الشافي لمشكلة الوجود الإنساني.

والخادع كثيراً بالنسبة إلى الحالة الذهنية لأعضاء المجتمع إنما هو «المصادقة الإجماعية» على مفهوماتهم. ومن السذاجة أن نفترض أن اشتراك أكثرية الناس في بعض الأفكار والمشاعر يثبت صحة تلك الأفكار والمشاعر. فلا شيء أبعد من ذلك عن الحقيقة. وليس للمصادقة الإجماعية في حد ذاتها علاقة سواء بالعقل أو بالصحة الذهنية. وكما أنه يوجد «جنون اثنين» folie à deux يوجد «جنون ملايين» folie à millions. فاشترك ملايين الناس في الرذائل ذاتها لا يجعل هذه الرذائل فضائل، واشتراكهم في أخطاء كثيرة جداً لا يجعل الأخطاء حقائق، واشتراك ملايين الناس في الأشكال ذاتها من المرض الذهني لا يجعل هؤلاء الناس أسوياء.

على أن ثمت اختلافاً مهماً بين المرض الذهني الفردي والاجتماعي يفترض التفريق بين مفهومين هما: مفهوم **الخلل** ومفهوم **العُصاب**. وإذا أخفق المرء في بلوغ الحرية، والعفوية، والتعبير الصادق عن الذات، فقد يُعدّ امرءاً لديه خلل شديد، شريطة أن نفترض أن الحرية والعفوية غايتان موضوعيتان يجب أن يبلغهما كل إنسان. وإذا كانت غايةٌ من هذا القبيل لم تصل إليها أكثرية أعضاء مجتمع معين، فإننا نتعامل مع ظاهرة **الخلل المحتذى به اجتماعياً**. فيشارك فيه الفرد مع الآخرين الكثيرين؛ وهو لا يدرك أنه خلل، ولا تهدّد أمنَه تجربةُ أنه مختلف، أو أنه منبوذ، إن جاز التعبير. فما يمكن أن يكون قد فَقَده من الثراء، ومن الشعور الصادق بالسعادة، يعوّض عنه الأمن الناجم عن انسجامه مع بقية البشر - **كما يعرفهم**. وفي حقيقة الأمر، فإن خَلَله ذاته قد ترفعه ثقافته إلى مستوى الفضيلة، وبذلك قد تخلع عليه إحساساً متعاظماً بالإنجاز.

والمثال الذي يوضح ذلك هو الإحساس بالذنب أو القلق الذي أثارته تعاليم كالڤان(*) في الناس. وقد يقال إن الشخص الذي يغمره إحساس بالعجز والتفاهة، والشكّ المتواصل في مسألة هل هو ناجٍ أم مدان بالعقاب الأبدي، والذي يكاد لا يستطيع أن يفرح فرحاً حقيقياً، إنما يشكو من خلل شديد. ومع ذلك فإن هذا الخلل عينه كان محتذى به ثقافياً؛ وكان يُنظرَ إليه على أنه قيمّ بصورة خاصّة، فكان الفرد يحمي نفسه من العُصاب الذي كان من شأنه أن يصاب به في ثقافة يعطيه فيها الخللُ ذاتُه إحساساً بالقصور العميق والعزلة.

وقد صاغ سپينوزا مشكلة الخلل المحتذى به اجتماعياً بوضوح شديد. يقول: «إن الكثيرين من الناس يتملكهم ما يتملّك الفرد من التأثير باتّساق شديد. فكل حواسّه تتأثّر بقوة بالغة بشيء واحد فيعتقد أن هذا الشيء موجود ولو لم يكن موجوداً. وإذا حدث ذلك عندما يكون الشخص مستيقظاً، فيُعتقد أن الشخص مختلّ العقل ... ولكن إذا لم يفكر الشخص **الجشع** إلا في المال والممتلكات، ولم يفكر **الطّموح** إلا في الشهرة، فلن يعتقد المرء أنهما مجنونان، بل مزعجان فقط؛ ويكون لدى المرء احتقار لهما على العموم. ولكن الجشع والطموح وما إلى ذلك هي **في الواقع** أشكال من الجنون، برغم أن المرء لا يعتقد في العادة أنها "مرض".»[2]

(*) جان كالڤان Jean Calvin (1509 -1564) لا هوتي فرنسي پروتستانتي صاحب الحركة الكالڤانية، وقد عاش في فرنسا ثم فرّ إلى سويسرا. وكنيته «كالڤان» تُلفَظ فرنسياً على هذا النحو، ولذلك أكتبها بهذا الشكل، ولا أرى مسوّغاً لكتابتها «كالڤين» أو «كالفن» حسب اللفظ الإنجليزي لها كما درَج بعض الكتّاب العرب.

(المترجم)

(2) Spinoza, Ethics, IV Prop. 44 Schol.

لقد كُتبت هذه الكلمات قبل بضع مئات من السنين؛ ولا تزال تصحّ، على الرغم من أن الخلل قد نُمذِج ثقافياً إلى حدّ أنه لم يعد يُعتقد أنه محتقر أو حتى مزعج بوجه عام. ونصادف اليوم شخصاً يعمل ويشعر كالإنسان الآلي؛ ونجد أنه لا يشعر أنه يعيش تجربة أي شيء على أنها تجربته حقاً؛ وأنه يعيش تجربة نفسه على أنها تجربة الشخص الذي يعتقد أنه من المفترض أن يكونه؛ وقد حلّت ابتسامته المتصنّعة محلّ الضحك الحقيقي؛ وأخذت ثرثرته الجوفاء مكان الكلام التواصلي؛ وناب اليأس المغموم مناب الألم الصادق. ويمكن إنشاء عبارتين حول هذا النوع من الشخص. إحداهما أنه يعاني من خلل العفوية والفردية الذي يبدو أنه لا يُرجى شفاؤه. ويمكن أن يقال في الوقت ذاته إنه لا يختلف ماهوياً عن ملايين الآخرين الذين هم في الوضع ذاته. وبالنسبة إلى معظمهم فإن الثقافة توفّر النماذج التي تمكّنهم من أن **يعيشوا مع الخلل من دون أن يصبحوا مرضى**. لكأن كل ثقافة قد وفّرت الدواء المضاد لانتشار الأعراض العصابية الظاهرة التي من شأنها أن تنجم عن الخلل الذي تُحدِثه.

ولنفترض أن الأفلام السينمائية والإذاعات والتلفزيونات والمباريات الرياضية والصحف في ثقافتنا قد أمسكت عن تأدية وظائفها أربعة أسابيع فقط. فمع انغلاق سبل الهروب الأساسية هذه، ماذا ستكون العواقب بالنسبة إلى الناس المتواكلين على موائلها؟ ليست لديّ ريبة في أنه حتى في هذا الوقت القصير سوف تحدث آلاف الانهيارات العصبية، وسيُلقى بآلاف أكثر من تلك الآلاف بكثير في حالة قلق حاد، لا تختلف عن الصورة التي يجري تشخيصها سريرياً بأنها

«العصاب»[3]. وإذا سُحب المسكّن المضاد للخلل المحتذى به اجتماعياً، أعرب المرض الظاهر عن ظهوره.

ولا يسري عمل النموذج الذي توفّره الثقافة على الأقلّية. وكثيراً ما يكون أفرادها مَنْ زاد خللهم الفردي شدةً على خلل الشخص العادي، ولذلك فإن العلاجات المقدَّمة ثقافياً ليست كافية لمنع انتشار المرض الظاهر. (والمثال الذي في صدد الموضوع هو الشخص الذي هدفه في الحياة هو الوصول إلى السلطة والشهرة. ومع أن هذا الهدف هو في ذاته هدف مَرَضي، فثمت اختلاف بين الشخص الذي يستخدم قدراته للوصول إلى هذا الهدف واقعياً، والشخص الأشدّ مَرَضاً منه الذي لم يخرج إلا قليلاً عن تعاظمه الطفلي بحيث لا يقوم بفعل أي شيء في سبيل الوصول إلى هدفه بل ينتظر أن تحدث معجزة، ولذلك يشعر بتزايد العجز، وينتهي به الأمر إلى الشعور بعدم الجدوى والمرارة). ولكن يوجد كذلك من تختلف بنية طبعهم، ومن ثم نزاعاتهم، عن بنية طبع الأكثرية ونزاعاتها، ولذلك فإن الأدوية التي هي ناجعة بالنسبة إلى جلّ إخوتهم البشر لا تكون ذات نفع لهم. ونجد بين هذه المجموعة أحياناً أناساً ذوي استقامة وحساسية أشدّ مما نجد عند الأكثرية، ويكونون لهذا السبب عينه عاجزين عن تقبّل المخدِّر الثقافي، وهم في الوقت عينه ليسوا أقوياء وأصحاّء إلى حد يكفي لكي يعيشوا بسلامة «ضد التيار».

---

(3) أجريت التجربة التالية مع طلاب من مختلف صفوف الكلية لم يتخرجوا بعد: قيل لهم أن يتخيّلوا أن عليهم أن يمكثوا ثلاثة أيام وحيدين في غرفهم، من دون مذياع، أو أدب التلهية، مع أنهم مزوّدون بأدب «جيد»، وغذاء عادي وكل أسباب الراحة الجسدية الأخرى. وطُلب إليهم أن يتصوروا ماذا سيكون رد فعلهم على هذه التجربة. وكانت إجابة زهاء 90 في المائة من كل مجموعة تتراوح بين الشعور بالذعر الحاد، والإحساس بالتجربة المجهِدة للغاية، التي يمكن أن يتغلّبوا عليها بالنوم الطويل، والقيام بكل أنواع الأعمال الصغيرة، وانتظار نهاية هذه المدة بشوق شديد. ولم تشعر إلا قلة قليلة بأن من شأنها أن تكون مرتاحة وأن تستمتع بالوقت عندما يخلو كل منها بنفسه.

إن البحث السابق في الاختلاف بين العصاب والخلل المحتذى به اجتماعياً قد يعطي الانطباع بأنه إذا لم يكن للمجتمع إلا أن يوفّر الأدوية المضادة لانتشار الأعراض الظاهرة، فإنه سيسير كل شيء على ما يرام، وسيستمر في تأدية وظيفته بيسر، مهما كانت العيوب التي يخلقها كبيرة. إلا أن التاريخ يُرينا أن الحال ليست كذلك.

وإنه لصحيح بالفعل أن الإنسان، خلافاً للحيوان، يُظهر قدرة على التكيّف تكاد تكون غير محدودة، وكما أنه يمكن أن يأكل أي شيء تقريباً، ويعيش عملياً في أي مُناخ ويكيّف نفسه معه، ويكاد لا يوجد ظرف نفسي لا يستطيع أن يتحمله، ولا يستطيع الاستمرار في ظله، وهو يستطيع أن يعيش حراً وأن يعيش عبداً. وغنياً ومترفاً، وفي أوضاع نصف الموت جوعاً. ويمكن أن يعيش محارباً، ومسالماً؛ ومستغِلاً ولصاً، وبوصفه عضواً في صحبة تعاونية ومُحِبَّة. وتكاد لا توجد حالة نفسية لا يمكن أن يحيا الإنسان فيها، ولا يمكن أن يُستخدم من أجلها. ويبدو أن كل هذه الاعتبارات تسوّغ افتراض أنه لا يوجد شيء من قبيل الطبيعة المشتركة في كل البشر، ومن شأن ذلك أن يعني أنه لا يوجد شيء من قبيل نوع «الإنسان»، إلا بالمعنى الفيزيولوجي والتشريحي.

ومع ذلك، وعلى الرغم من هذه البيّنة، يُظهر تاريخ الإنسان أننا حذفنا إحدى الحقائق. إن الطغاة والطغم الحاكمة يمكن أن يُفلحوا في الهيمنة على إخوتهم البشر واستغلالهم، ولكنهم لا يستطيعون أن يمنعوا **ردود الأفعال** على هذه المعاملة الوحشية. وتصير رعاياهم مذعورة وسيئة الظن ومنعزلة، وإذا لم يكن لأسباب خارجية، فإن أنظمتهم تنهار في مرحلة ما لأن المخاوف وسوء الظن والعزلة تجعل الأكثرية غير قادرة على تأدية وظائفها المطلوبة بصورة ناجعة وبارعة. ويمكن إخضاع كل الأمم، أو الجماعات الاجتماعية في داخلها، واستغلالها أمداً طويلاً،

ولكنها تقوم برد الفعل. وهي تستجيب بتراكم الكره والتدميرية إلى حد أن تسبّب في نهايتها، ونهاية حكامها ونظامها. وكذلك فإن رد فعلها قد يخلق الاستقلال والتوق إلى الحرية بحيث يُبنى المجتمع الأفضل على دوافعها الإبداعية. وأي رد فعل يحدث يعتمد على عوامل كثيرة: على عوامل اقتصادية وسياسية، وعلى المناخ الروحي الذي يعيش الناس فيه. ولكن مهما كانت ردود الأفعال، فإن القول إن الإنسان يمكن أن يعيش في ظل أي ظرف تقريباً ليس إلا نصف الحقيقة؛ إذ يجب أن يتمّمه قول آخر، هو أنه إذا عاش في ظروف هي على النقيض من طبيعته والمتطلبّات الأساسية في نموّه الإنساني وسلامته، لا يمكن أن يتمالك نفسه من رد الفعل؛ فإما أن تسوء حاله ويهلك، وإما أن يُحدِث الظروف التي هي على وفاق أكثر مع حاجاته.

والقول بأن الطبيعة البشرية والمجتمع البشري يمكن أن تكون فيهما مطالب متنازعة، ومن ثم فإن المجتمع بأسره قد يكون مريضاً، إنما هو افتراض قد قدّمه فرويد بوضوح شديد، وبالصورة الأكثر توسّعاً في كتابه «الحضارة ومنغّصاتها».

وهو يبدأ بالحجة المسلَّم بها عن الطبيعة المشتركة في الجنس البشري، في كل الثقافات والعصور، وعن بعض الحاجات والمجاهدات التي يمكن التحقّق منها في تلك الطبيعة. ويعتقد أن الثقافة والحضارة تنشأان في تعارض دائم التزايد مع حاجات الإنسان، ويصل بذلك إلى مفهوم «العُصاب الاجتماعي». ويكتب، «إذا كان لتطوّر الحضارة هذا التشابه بعيد الأثر مع نشوء الفرد، وإذا كانت بعض الطرق تُستخدم في كليهما، ألن يسوِّغ تشخيص أن أنظمة الحضارة الكثيرة -أو عهوداً منها- ومن الممكن حتى القول إن البشرية قاطبة- قد صارت "عُصابيّة" تحت ضغط الاتجاهات التمدينية؟ أما التوصيات العلاجية التي يمكن أن تلي التشريح التحليلي لهذه الأحوال العصابية، فأنا لا أقول إن هذه المحاولة لتطبيق التحليل النفسي على

المجتمع المتمدن خيالية أو محكوم عليها بعدم الجدوى. ولكنها توجِب علينا أن نكون في منتهى الحذر، وألا ننسى أننا نتعامل في آخر الأمر مع تشبيهات، وأنه من الخطورة للناس وكذلك للمفهومات، أن نُخرجها من المنطقة التي نشأت فيها ونضجت. وعلاوةً، فإن تشخيص **العُصاب الجماعي** ستواجهه صعوبة خاصة. ففي عصاب الفرد يمكن أن نَستخدم التباين المقدّم إلينا بين المريض وبيئته التي نفترض أنها "طبيعية" منطلقاً لنا. وليست هناك خلفية كهذه متاحة لنا من أجل أي مجتمع مصاب إصابة مشابهة؛ بل يجب توفيرها بطريقة أخرى. وفيما يتّصل بالتطبيق العلاجي للمعرفة، ماذا ستكون فائدة أدقّ تحليل للعصاب الاجتماعي، ما دام لا أحد يملك القدرة على إرغام الجماعة على أن تتبنّى العلاج؟ وعلى الرغم من كل هذه الصعاب، فقد نتوقّع أن يغامر أحدهم يوماً في هذا البحث في الحالة المرَضية للجماعات المتمدّنة.»(4)

وهذا الكتاب يغامر في هذا البحث. وهو قائم على الفكرة التي مفادها أن المجتمع السويّ هو المجتمع الذي يتلاءم مع حاجات الإنسان - وليس بالضرورة مع **ما يَعتقد** أنها حاجاته، لأنه حتى أشد الأهداف مَرَضيّة يمكن أن يُعتقد ذاتياً أنها أكثر الأهداف التي يريدها الإنسان؛ بل مع ما هي حاجاته موضوعياً، كما يمكن أن

---

(4)S. Freud, "**Civilization and Its Discontents,**" translated from the German by J. Riviere, The Hogarth Press, Ltd., Lonalon, 1953, pp. 141-142.

والتأكيد مني.

تُثبتها دراسة الإنسان. وإذن، فإن مهمتنا الأولى هي أن نُثبت ما هي طبيعة الإنسان، وما هي الحاجات التي تنشأ من هذه الطبيعة. وعلينا بعدئذ أن نمضي إلى امتحان دور المجتمع في تطوّر الإنسان ودراسة دوره الرافد لتطوّر البشر وكذلك البحث في النزاعات المتكررة بين الطبيعة الإنسانية والمجتمع- وعواقب هذه النزاعات، ولا سيما بمقدار ما يتعلّق الأمر بالمجتمع الحديث.

* * *



الفصل الثالث
الوضع -الإنساني-
مفتاح التحليل النفسي الإنساني

الوضع الإنساني

ينتمي الإنسان من حيث جسمه ووظائفه الفيزيولوجية إلى المملكة الحيوانية. وتأدية الحيوان وظائفه تحدّدها الغرائز، نماذج العمل الخاصة التي تحدّدها بالتالي البنى العصبية الموروثة. وكلما كان الحيوان أعلى في سلم التطوّر، وجدناه عند الولادة أشدّ مرونة في نموذج العمل وأنقص اكتمالاً في التوافق البنيوي. وفي الرئيسات العليا higher primates نجد ذكاء غير قليل كذلك؛ أي استخدام الفكر لإنجاز الأهداف المرغوب فيها، فيتمكّن بذلك من أن يتجاوز كثيراً نموذج العمل المقرّر غريزياً. ولكن الحيوان على نموّه الكبير في داخل المملكة الحيوانية، فإن بعض عناصر الوجود الأساسيّة تظلّ ذاتها.

«يتمّ عيش» الحيوان من خلال قوانين الطبيعة البيولوجية؛ إنه جزء من الطبيعة ولا يتجاوزها. وليس لديه ضمير ذو طبيعة أخلاقية، وليس لديه إدراك لذاته أو وجوده؛ وليس لديه عقل، إذا قصدنا بالعقل اختراق السطح الذي تدركه الحواس وفهم الماهية وراء ذلك السطح؛ ولذلك ليس للحيوان مفهوم عن الحقيقة، ولو أنه يمكن أن تكون لديه فكرة عما هو نافع.

والوجود الحيواني هو وجود انسجام بين الحيوان والطبيعة؛ وحتماً ليس بمعنى أن الأوضاع الطبيعية لا تهدّد الحيوان في كثير من الأحيان وترغمه على القتال المرير في سبيل البقاء، بل بمعنى أن الطبيعة تجهّز الحيوان للتعامل الناجح مع شروط التراب، والمناخ، وما إلى ذلك من شروط أصبح متكيّفاً معها في العملية التطورية.

وعند مرحلة معيّنة من التطور الحيواني، يحدث بزوغ فريد، شبيه بالظهور الأول للمادة، وبالظهور الأول للحياة، وبالظهور الأول للوجود الحيواني. وتحدث هذه الحادثة الجديدة عندما يكفّ العمل، في العملية التطورية، عن أن يتحدّد أساساً بالغريزة؛ عندما يفقد تكيّف الطبيعة صفته القسرية؛ عندما لا يعود العمل تثبّته الآليات الممنوحة وراثياً. وعندما يتجاوز الحيوان الطبيعة، عندما يتجاوز الدور السلبي الخالص للمخلوق، عندما يصبح، بالحديث البيولوجي، أشدّ الحيوانات عجزاً، **يولد الإنسان**. وعند هذه المرحلة يكون الحيوان قد حرّر نفسه من الطبيعة بوضعية الانتصاب، ويكون الدماغ قد نما إلى ما يتجاوز ما كان عليه عند أعلى حيوان. ولعل ميلاد الإنسان قد دام مئات الآلاف من السنين، ولكن ما يهمّ هو أن نوعاً جديداً قد نشأ، متخطياً الطبيعة، وأن **الحياة قد أصبحت مدركة ذاتها**.

والإدراك الذاتي والعقل والتخيّل يصدّع «الانسجام» الذي يميّز الوجود الحيواني. وظهور هذه الأمور قد حوّل الإنسان إلى حالة شاذة، إلى فلتة الكون. فهو جزء من الطبيعة، خاضع لنواميسها المادية وعاجز عن تغييرها، وهو مع ذلك يتجاوز بقية الطبيعة. إنه مفصول في حين أنه جزء؛ وهو مشرّد، ومع ذلك مقيّد بالمأوى الذي يشترك فيه مع كل المخلوقات. وهو إذ يُلقى به في الدنيا في مكان وزمان تصادفيين، يُرغَم على الخروج منها تصادفياً كذلك. وإذ يدرك ذاتَه، يدرك عجزه وتحديدات وجوده. ويتصوّر نهايته: الموت. وهو ليس متحرراً من انقسام

وجوده: فلا يستطيع التخلّص من ذهنه، ولو أراد؛ ولا يستطيع التخلّص من جسمه ما دام حياً - وجسمه يجعله يريد أن يكون حياً.

والعقل، الذي هو نعمة الإنسان، هو لعنته كذلك؛ إذ يُرغمه على أن يكون قادراً أبدياً على مهمة حل مشكلة انقسام لا تُحلّ. والوجود الإنساني مختلف في هذه الناحية عن وجود كل الكائنات العضوية الأخرى؛ إنه في حالة اختلال التوازن الدائم الذي لا مندوحة عنه. وحياة الإنسان لا يمكن «أن تعاش» بتكرار نموذج نوعه، فهو يجب أن يعيش. فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يمكن أن يكون ضجِراً، ويمكن أن يشعر أنه مطرود من الجنة. والإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يجد أن وجوده مشكلة عليه أن يحلّها ولا يستطيع الهروب منها. ولا يمكن له أن يعود إلى الحالة ما قبل البشرية، حالةِ الانسجام مع الطبيعة؛ وعليه أن يستأنف السير لتنمية عقله حتى يصبح سيد الطبيعة، وسيد نفسه.

إلا أن ميلاد الإنسان من ناحية نشوء الكائن الحي ونشوء النوع حادثة سلبية - إنه يفتقر إلى التكيّف الغريزي مع الطبيعة، ويفتقر إلى القوة البدنية، وهو عند الولادة أشدّ كل الحيوانات عجزاً، ويحتاج إلى الحماية مدة أطول بكثير مما يحتاج إليه أي حيوان. وبينما قد فَقَد وحدته مع الطبيعة، لم يُعطَ الوسيلة ليعيش وجوداً جديداً خارج الطبيعة. وعقله هو الأكثر ابتدائية، فلا معرفة لديه عن عمليات الطبيعة، ولا وسائل لديه للتعويض عن الغرائز المفقودة؛ وهو يعيش منقسماً إلى جماعات صغيرة، من دون معرفة بنفسه وبالآخرين؛ وبالفعل، فإن أسطورة الفردوس التوراتية تعبّر عن الوضع بوضوح تام. فالإنسان الذي يعيش في جنة عَدْن، في تناغم كامل مع الطبيعة ولكن من دون إدراك ذاته، يبدأ التاريخ بالفعل الأول للحرية، عصيان الأمر. ويصبح في وقت واحد مدركاً ذاته، وانفصاله، وعجزه؛ ويُطرد من الفردوس، ويمنعه من العودة ملاكان يحملان سيفين متّقدين.

إن تطور الإنسان قائم على أنه قد فَقدَ مأواه الأصلي، الطبيعة - وأنه لا يستطيع العودة إليها، لا يستطيع أن يعود حيواناً من جديد. ولا يوجد إلا سبيل واحد يمكن أن يسلكه: هو أن يخرج تماماً من مأواه الطبيعي، وأن يجد مأوى جديداً- مأوى يخلقه، يجعل العالم إنسانياً وبصيرورته إنساناً حقاً.

وعندما يولد الإنسان، الجنس البشري والفرد، يُخرَج من الوضع الذي كان محدَّداً، كما هي الغرائز محدَّدة، إلى وضع غير محدَّد، وغير يقيني، ومفتوح. ولا يوجد يقين إلا بخصوص الماضي، وبخصوص المستقبل فبمقدار ما هو الموت - الذي هو بالفعل العودة إلى الماضي، إلى الحالة غير العضوية للمادة.

فمشكلة وجود الإنسان فريدة في الطبيعة كلها؛ فقد تمّ إخراجه من الطبيعة، إن جاز القول، وهو لا يزال فيها؛ وهو إلهي إلى حدما، وحيوان إلى حد ما؛ وغير محدود إلى حد ما، ومحدود إلى حد ما. **وضرورة العثور على حلول دائمة التجدّد للتناقضات في وجوده، والعثور على أشكال دائمة السموّ من الوحدة مع الطبيعة، ومع إخوته البشر ومع ذاته، هي مصدر كل القوى النفسية التي تحرّضه، وكل العواطف وأحوال الشغف والقلق.**

ويكون الحيوان راضياً إذا أُشبعت حاجاته الفيزيولوجية- جوعه وعطشه وحاجاته الغريزية. وبمقدار ما يكون الإنسان حيواناً كذلك، فإن هذه الحاجات محتومة كذلك ويجب إشباعها. **ولكن بمقدار ما يكون الإنسان إنساناً، لا يكون إشباع هذه الحاجات الغريزية كافياً لجعله سعيداً؛ وهي ليست حتى كافية لجعله سوياً. والمسألة الأساسية في الدينامية الإنسانية على وجه الخصوص تكمن في فرادة الوضع الإنساني؛ وفهمُ الإنسان يجب أن يتأسّس على تحليل حاجات الإنسان الناشئة عن ظروف وجوده.**

وإذن، فالمشكلة التي على الجنس البشري وكذلك على كل فرد أن يحلّها هي مشكلة الولادة. والولادة الجسدية، إذا فكرّنا في الفرد، ليست فعلاً حاسماً وفريداً كما تظهر. إنه بالفعل لتبدّل مهم من الحياة في داخل الرحم إلى الحياة في خارج الرحم؛ ولكن في الكثير من النواحي لا يختلف الطفل بعد الولادة عن الطفل قبل الولادة؛ فهو لا يستطيع أن يفهم الأشياء حوله، ولا يستطيع أن يغذّي نفسه؛ إنه معتمد تمام الاعتماد على الأم، ومن شأنه أن يهلك من دون مساعدتها. وفعلياً، فإن عملية الولادة تستمر. فيبدأ الطفل في تمييز الأشياء الخارجية، وفي الاستجابة العاطفية، وفي فهم الأشياء وتنسيق حركاته، وفي السير. ولكن الولادة تستمر. فيتعلم الطفل أن يتكلّم، ويتعلّم معرفة استعمال الأشياء ووظيفتها، ويتعلّم أن يصل نفسه بالآخرين، وأن يكسب الثناء والإعجاب. وببطاء، يتعلّم الشخص النامي أن يحبّ، وأن يكتسب العقل، وأن ينظر إلى العالَم بموضوعية. ويبدأ في تنمية قدراته؛ وفي اكتساب الإحساس بالهوية، وفي التغلّب على إغواء حواسّه من أجل الحياة المتكاملة، فالولادة إذن، بالمعنى التقليدي للكلمة، هي مجرد بداية الولادة بالمعنى الواسع. فالحياة الكلية للفرد ماهي إلا عملية إنجاب نفسه؛ وبالفعل، نحن يجب أن نولَد تماماً قبل أن نموت - مع أن المصير المأساوي لجلّ الأفراد هو أن يموتوا قبل أن يولَدوا.

ومن كل ما نعرفه عن تطوّر الجنس البشري، فإن ولادة الإنسان يجب أن تُفهم بالمعنى ذاته لولادة الفرد. وعندما تخطّى الإنسان عَتَبة معيّنة من التكيّف الغريزي الأدنى، كفّ عن أن يكون حيواناً؛ ولكنه كان ضعيفاً وغير مُعَدّ للوجود الإنساني شأن الوليد الفرد عند الولادة. وقد بدأت ولادة الإنسان بالأعضاء الأوائل من نوع الإنسان العاقل homo sapiens، وليس التاريخ البشري إلا العملية الكلية لهذه الولادة. وقد استغرق اتّخاذ الإنسان الخطوة الأولى إلى الحياة الإنسانية مئات

الآلاف من السنين؛ فاجتاز المرحلة النرجسية من التوجّه السحري القادر على كل شيء، والطوطمية، وعبادة الطبيعة، حتى وصل إلى بدايات تشكّل الضمير، والموضوعية، والمحبة الأخوية. وفي السنوات الآلاف الأربعة الأخيرة من تاريخه، أنشأ الرؤى عن الإنسان المولود تماماً والمتيقّظ تماماً، وهي الرؤى التي عبّر عنها بطرق ليست شديدة الاختلاف معلّمو الإنسان في مصر والصين والهند وفلسطين واليونان والمكسيك.

والقول إن ولادة الإنسان هي حادثة سلبية، خروجه من وحدته الأصليّة مع الطبيعة، وإنه لا يستطيع أن يعود من حيث أتى، يشير ضمناً إلى أن عملية الولادة ليست سهلة على الإطلاق. وهي دائماً تعني هَجْرحالة آمنة، كانت معروفة نسبياً، إلى حالة جديدة، لم يسيطر الإنسان عليها بعد. ومما لا ريب فيه أنه لو أمكن للوليد أن يفكر في لحظة قَطْع الحبل السُّرّي، فمن شأنه أن يعيش تجربة الخوف من الموت. ويحمينا قَدَر مُحِبّ من هذا الذعر الأول. ولكننا في أية خطوة جديدة، في أية مرحلة جديدة من مراحل ولادتنا، نكون خائفين مجدّداً. فلا نتحرر من ميلين متنازعين: ميل الخروج من الرحم، من الشكل الحيواني للوجود إلى وجود أكثر بشرية، من العبودية إلى الحرية؛ والميل الآخر هو العودة إلى الرحم، إلى الطبيعة، إلى اليقين والأمن. وفي تاريخ الفرد، وتاريخ السلالة، تبيّن أن الميل التقدّمي أقوى، ومع ذلك فإن ظواهر المرض الذهني ونكوص الجنس البشري إلى أحوال من الواضح أن الأجيال قد تخلّت عنها، تُظهر الصراع الشديد الذي يصحب كل فعل جديد من أفعال الولادة[1].

---

(1) إنني أرى في هذا التقاطب النواة الحقيقية لفرضية فرويد في وجود غريزتي الحياة والموت؛ والاختلاف هو أن دافِعَيْ التقدم إلى الأمام والتراجع إلى الوراء ليست لهما القوة المحدَّدة بيولوجياً ذاتها، بل في الحالة الطبيعية، تكون الغريزة الحياتية المتقدّمة إلى الأمام أقوى وتزداد قوتها النسبية كلما نمت.

حاجات الإنسان - كما تنشأ عن شروط وجوده

إن حياة الإنسان يحدّدها خيار لا مناص منه بين النكوص والتقدّم، بين العودة إلى الوجود الحيواني والوصول إلى الوجود الإنساني. وأية خطوة نحو العودة مؤلمة، وتُفضي حتماً إلى المعاناة والمرض الذهني، وإلى الموت إما فيزيولوجياً وإما ذهنياً (الجنون). وأية خطوة نحو الأمام مرعبة ومؤلمة كذلك، إلى حين الوصول إلى نقطة معيّنة لا تكون فيها إلا نسب طفيفة من الخوف والشكوك. وفضلاً عن الشهوات التي تتمّ تغذيتها فيزيولوجياً (الجوع والعطش والجنس) فإن كل الشهوات الإنسانية الأساسية يحدّدها هذا التقاطب. وعلى الإنسان أن يحلّ مشكلة، فهو لا يستطيع أن يستريح في الوضع المفروض من التكيّف السلبي مع الطبيعة. ولا يحل مشكلتَه الإنسانية ولو أتمّ إشباعه لحاجاته الغريزية؛ فأشدّ عواطفه وحاجاته ليست تلك المترسّخة في جسده، بل تلك المترسّخة في الخصوصية الشديدة لوجوده.

وههنا يكمن كذلك مفتاح التحليل النفسي الإنساني humanistic psychoa-nalisis. وقد اعتقد فرويد في البحث عن القوة الأساسية التي تحرّض العواطف والرغائب الإنسانية أنه وجدها في اللبيدو. ولكن على الرغم من قوة الدافع الجنسي وكل تفرّعاته، فإنه ليس أقوى القوى في داخل الإنسان البتة وليس إحباطه السبب في الاضطراب الذهني. إن أقوى القوى التي تحرّض سلوك الإنسان تنشأ عن وضع وجوده، «الوضع الإنساني».

والإنسان لا يستطيع أن يعيش في حالة سكونية لأن تناقضاته الداخلية تدفعه إلى نشدان التوازن، نشدان الانسجام الجديد مع الطبيعة بدلاً من الانسجام الحيواني المفقود. وهو بعد أن يشبع حاجاته الحيوانية، يكون مدفوعاً بحاجاته الإنسانية. وبينما يُخبره جسده ماذا يأكل وماذا يتجنّب - ينبغي أن يخبره ضميره أية حاجات يرعى ويُشبع، وأية حاجات يدعها تذبل وتموت. ولكن الجوع والشهوة وظيفتان للجسم يولَد بهما الإنسان- أما الضمير، فمع أنه موجود بالقوة، فإنه يتطلّب هداية الناس والمبادئ التي لا تنمو إلا عبر نموّ الثقافة.

وكل العواطف والمجاهدات إنما هي محاولات للعثور على حل لمشكلة وجوده، أو، كما يمكن أن نقول كذلك، هي محاولات لتفادي الجنون. (يمكن أن يقال في معرض الكلام إنه ليست المشكلة الحقيقية للحياة الذهنية لماذا يصبح بعض الناس مجانين، بل بالأحرى لماذا يحيد معظمهم عن الجنون.) والصحيح ذهنياً والعصابي كلاهما تدفعه الحاجة إلى العثور عن جواب، والاختلاف الوحيد هو أن إحدى الإجابات هي الأكثر انسجاماً مع الحاجات الكلية للإنسان، ومن ثم فهي الأكثر إفضاء إلى تفتّح قدراته، ومن ثم إلى سعادته، من الإجابة الأخرى. وتوفّر كل الثقافات نظاماً منمذجاً تكون فيه المهيمنةُ هي بعض الحلول، ومن ثم بعض المجاهدات والإشباعات. وسواء أكنا نتعامل مع ديانات بدائية، أم تأليهية، أم غير تأليهية، فإنها كلها محاولات لتقديم الحلول لمشكلة الإنسان الوجودية. ولأروع الثقافات، وكذلك لأكثرها همجية الوظيفة ذاتها - وليس الاختلاف إلا مسألة هل الحلّ المقدّم الأفضل أم الأسوأ. والمنحرف عن نموذج ثقافي هو باحث عن حل بمقدار ما هو أخوه حسن التوافق معه. وقد يكون حلّه أفضلَ أو أسوأ من الحل الذي تقدّمه ثقافته - فهو على الدوام إجابة أخرى عن السؤال الأساسي الذي يثيره الوجود الإنساني. وبهذا المعنى فإن كل الثقافات دينية وكل عُصاب هو شكل معيّن

من الدين، إذا قصدنا بالدين محاولة حل مشكلة الوجود الإنساني. وبالفعل، فإن الطاقة الهائلة في القوى التي تُحدِث المرض الذهني، وكذلك في القوى خلف الفن والدين لا يمكن أن تُفهم على أنها نتيجة الحاجات الفيزيولوجية المصعَّدة؛ إنها محاولات لحل المشكلة في أننا بشر. وكل الناس مثاليون ولا يملكون إلا أن يكونوا مثاليين، إذا قصدنا بالمثالية المجاهدة من أجل إشباع الحاجات التي هي إنسانية بوجه خاص وتتجاوز حاجات الكائن العضوي الفيزيولوجية. والاختلاف هو أن إحدى المثاليات هي حل جيد ووافٍ بالمراد، والأخرى حل سيّئ ومدمّر. والقرار ما هو الجيد وما هو السيّئ يجب أن يتمّ على أساس معرفتنا بطبيعة الإنسان والقوانين التي تحكم نموّه.

فما هي هذه الحاجات والعواطف التي تنشأ عن وجود الإنسان؟

آ - التواصل ضد النرجسية:

إن الإنسان منشطر عن الاتحاد الأولّي مع الطبيعة، الذي يتّصف بالوجود الحيواني. وبما أنه يمتلك في الوقت ذاته العقل والمخيّلة، فإنه يدرك عزلته وانفصاله؛ وعجزه وجهله؛ وتصادفية مولده ومماته. ولا يستطيع أن يواجه حالة الوجود هذه ثانيةً واحدة إذا لم يتمكّن من العثور على صلات جديدة مع أخيه الإنسان تحلّ محل الصلات القديمة، التي تضبطها الغرائز. وحتى لو أُشبعت كل حاجاته الفيزيولوجية، فإنه سيَخْبُر حالة عزلته وانفراده على أنها سجن عليه أن ينفلت منه لكي يحافظ عل سلامته الذهنية. وفي الحقيقة، فإن المجنون هو الشخص الذي أخفق تماماً في أن يُنشئ أي نوع من الاتحاد، وهو سجين، ولو أنه ليس خلف نوافذ مسدودة. وضرورة الاتحاد مع الكائنات الحية الأخرى، والتواصل معها، هي حاجة محتومة تعتمد على تحقيقها سلامة الإنسان الذهنية. وهذه الحاجة هي خلف

كل الظواهر التي تشكّل المدى الكامل للعلاقات الإنسانية الحميمة، لكل العواطف التي تسمّى المحبّة بالمعنى الواسع للكلمة.

وتوجد طرق عِدّة يمكن بها نشدان هذا الاتحاد وتحقيقه. فيمكن أن يحاول الإنسان أن يغدو متّحداً مع العالم **بالخضوع** لشخص، أو جماعة، أو مؤسّسة أو إله. وهو في هذه الطريقة يتجاوز انفصال وجوده الفردي بصيرورته جزءاً من شخص أو شيء أكبر منه، ويَخبُرُ هويته في صلته بالسلطة التي خضع لها. وتكمن الإمكانية الأخرى للتغلّب على الانفصال في اتجاه معاكس: فيمكن أن يحاول الإنسان أن يوحّد ذاته مع العالم بامتلاك **السيطرة عليه**، بجعل الآخرين جزءاً من ذاته، فيتجاوز بذلك وجوده الفردي بالهيمنة. والعنصر المشترك في الخضوع والسيطرة على السواء هو الطبيعة التواكلية للتواصل. إذ يفقد كلا الشخصين المرتبطين سلامته وحريته؛ فيعيش كل منهما على فقدان القوة الداخلية والاعتماد على الذات الذي يتطلّب الحرية والاستقلال، ويهدّده إلى ذلك عداء شعوري أو لا شعوري لا بد من أن ينشأ عن العلاقة التواكلية[2]. وتحقيق الشغف الخاضع (المازوخي) أو المسيطر (السادي) لا يؤدي إلى الإشباع. إنهما يملكان دينامية دفعٍ ذاتي، وبما أنه ليس هناك قدر من الخضوع أو السيطرة (أو التملك أو الشهرة) كافٍ لمنح الإحساس بالهوية والاتحاد، يتم البحث عن المزيد والمزيد. والنتيجة النهائية لهذه العواطف هي الإحباط. ولا يمكن إلا أن تكون كذلك؛ وبينما تهدف هذه العواطف إلى إنشاء الإحساس بالاتّحاد، فإنها تدمّر الإحساس بالسلامة.

---

(2) راجع التحليل الأشدّ تفصيلاً للتواصل التواكلي في:

E. Fromm,: **Escape from Feeedom,** New York: Holt, Rinehart and Winston.

والشخص المدفوع بأية عاطفة من هذه العواطف يصبح فعلياً معتمداً على الآخرين؛ وبدلاً من تنمية وجوده الفردي يكون متكلاً على الذين يخضع لهم، أو يهيمن عليهم.

وتوجد عاطفة واحدة تُشبع حاجة الإنسان إلى أن يوحّد نفسه مع العالم، وأن يكتسب في الوقت ذاته الإحساس بالسلامة والفردية، وذلكم هو الحب. **إن الحب هو اتحاد المرء مع شخص، أو شيء، خارجه، على شرط إبقائه على انفصال ذاته وسلامتها**. إنه تجربة المشاركة، والاشتراك، التي تسمح بالتفتّح الكامل لنشاط الإنسان الداخلي. وتجربة الحب تتخلّص من ضرورة الأوهام. فلا ضرورة لتضخيم صورة الشخص الآخر، أو لتضخيم نفسي، ما دام واقع المشاركة المحبّة والنشيطة تسمح لي بأن أتجاوز وجودي المنفرد، وأن أَخْبُرَ نفسي في الوقت عينه بأنني حامل القدرات النشيطة التي تشكّل فعل الحب. وما يهمّ هو **الصفة المميّزة** للحب وليس موضوعَه. فالحب هو في التضامن الإنساني مع أمثاله من الكائنات الحية الأخرى، وهو في الحب الجنسي بين الرجل والمرأة، وفي حب الأم للطفل، وكذلك في حب المرء لذاته، بوصفه إنساناً؛ وهو في خبرة الاتحاد الصوفية. وفي فعل الحب، أكون مع «الكل»، ومع ذلك أكون مع نفسي، إنساناً فريداً، منفصلاً، محدوداً، فانياً. وبالفعل فمن التقاطب بين الانفصال والاتحاد، يولد الحب ويُبعَث من جديد.

والحب هو أحد جوانب ما دعوتُه التوجّه الإنتاجي: التواصل النشيط والإبداعي بين الإنسان وأخيه الإنسان، وبينه وبين الطبيعة. وفي مجال **الفكر** فإن هذا التوجّه الإنتاجي يعبَّر عنه في الفهم الصحيح للعالم بالعقل. وفي مجال **العمل**، يعبَّر عن التوجّه الإنتاجي في العمل الإنتاجي، الذي يكون نموذجه الأول هو الفن والمهارة. وفي مجال **الشعور**، يعبَّر عن التوجّه الإنتاجي في الحب، الذي

هو تجربة الاتحاد مع شخص آخر، ومع البشر كافةً، ومع الطبيعة، على شرط محافظة المرء على الإحساس بالسلامة والاستقلال. وفي تجربة الحب تحدث المفارقة وهي أن يصير شخصان شخصاً واحداً، ويظلان شخصين في الوقت ذاته. وإذا كنتُ لا أستطيع أن أحب إلا شخصاً واحداً، ولا أحد سواه، وإذا جعلني حبي للشخص أكثر اغتراباً وبُعداً عن أخي الإنسان، فقد أكون مرتبطاً بهذا الشخص بأية طريقة من الطرق، ومع ذلك فأنا لا أحب. وإذا كنتُ أستطيع أن أقول «أحبك» فأنا أقول «أحب فيك البشرية جمعاء، وأحب كل ما هو حي؛ وأحب فيك ذاتي.» وحب الذات، بهذا المعنى، هو النقيض للأنانية. والأنانية هي فعلياً اهتمام جشع من المرء بنفسه ينشأ تعويضاً عن افتقار المرء إلى حبه الصادق لنفسه. ومن المفارقة أن الحب يجعلني أكثر استقلالاً لأنه يجعلني أسعد وأقوى -ومع ذلك يجعلني متّحداً مع الشخص المحبوب إلى الحدّ الذي يبدو فيه أن الفردية قد انطفأت في تلك الآونة. وفي الحب أعيش تجربة «أنا هو أنت»، أنت الشخص المحبوب، أنت- الغريب، أنت- كل ما هو حي. وفي تجربة الحب يكمن الجواب الوحيد عن أنك إنسان، تكمن السلامة الذهنية.

ويتضمن الحب الإنتاجي على الدوام تناذر مواقف؛ تناذر الاهتمام والمسؤولية والاحترام، المعرفة[3]. فإذا أحببتُ اهتممتُ، أي أنني أكون مهتماً بنمو الشخص الآخر وسعادته؛ فلست مشاهداً. وأكون مسؤولاً، أي أنني أستجيب لحاجاته، لتلك التي يمكن أن يُعبَّر عنها وبدرجة أكبر لتلك الحاجات التي لا يمكن أن يعبَّر عنها أو لا يعبَّر عنها. وأحترمه، أي (وفقاً للمعنى الأصلي لكلمة الاحترام

---

(3) من أجل المناقشة الأكثر تفصيلاً لهذه المفهومات راجع كتابي:
Man for Himrelf, Rinehart and Company, Inc., New York, 1947, p.96. ff.

"respect" re - spicere) أنظر إليه كما هو، موضوعياً ولا تحرّفه رغباتي ومخاوفي. وأعرفه، فقد اخترقت سطحه إلى صميم كيانه، ووصلتُ نفسي به من صميمي، من مركز كياني بوصفه نقيضاً لمحيطه[4].

وعندما يتوجّه الحب الإنتاجي نحو الأقران فقد يُدعى **الحبّ الأخوي**. وفي الحب الأمومي (وفي العبرية رَخَميم rachamim من الرخم rechem = الرحم) تكون العلاقة بين الشخصين المرتبطين به علاقة عدم مساواة؛ فالطفل عاجز ومتكل على الأم. وهو لكي ينمو يجب أن يكون أكثر استقلالاً باطّراد، إلى أن يغدو غير محتاج إلى الأم بعد ذلك. وهكذا فإن علاقة الأم -الطفل تقوم على المفارقة وهي، بمعنى من المعاني، مأساوية. إنها تتطلّب أشد الحب من جانب الأم، ومع ذلك فإن هذا الحب الشديد يجب أن يساعد الطفل على أن ينمو بعيداً عن الأم، وأن يصبح مستقلّاً تماماً. وإنه لمن السهل على أي أم أن تحب طفلها قبل أن تبدأ عملية الانفصال هذه - ولكن المهمة التي تُخفق فيها معظم الأمهات، هي أن تحبّ الأم الطفل وأن تدعه في الوقت ذاته يذهب - وأن **تريد** أن تتركه يذهب.

وبالحب الجنسي (في الإنجليزية erotic love من الكلمة اليونانية eros وفي العبرية ahawa من الجذر «يتوهج»)، يرتبط دافع آخر: هو الدافع إلى الاندماج والاتحاد مع شخص آخر. وبينما يشير الحب الأخوي إلى كل البشر والحب الأمومي إلى الطفل وإلى كل من يحتاجون إلى عوننا، فإن الحب الجنسي موجّه إلى شخص واحد، وهو في الأحوال العادية من الجنس الآخر، يكون من المرغوب فيه الذوبان فيه والوحدة فيه والوحدة معه. ويبدأ الحب الأمومي بالوحدة، ويُفضي إلى الانفصال. وإذا كانت الحاجة إلى الاندماج متحقّقة في الحب الأمومي، فإن ذلك

---

(4) إن التماثل بين «المحبة» و «المعرفة» تتضمنه في العبرية كلمة jadoa وفي الألمانية meinen و minnen.

سوف يعني هلاك الطفل بوصفه كائناً مستقلاً، ما دام الطفل بحاجة إلى أن يخرج من أمه، لا أن يظلّ مرتبطاً بها. وإذا افتقر الحب الجنسي إلى الحب الأخوي ولم تحرضه **إلا** الرغبة في الذوبان، فإنه رغبة جنسية من دون حب، أو هو انحراف عن الحب كما نجد في أشكال «الحب» السادية والمازوخية.

ولا يفهم المرء حاجة الإنسان إلى التواصل تمام الفهم إلا إذا درس المرء نتيجة الإخفاق في أي نوع من التواصل، وإذا عرف المرء معنى **النرجسية**. والواقع الوحيد الذي يمكن أن يخبُره الوليد هو جسمه وحاجاته، حاجاته الفيزيولوجية وحاجته إلى الدفء والعاطفة. إنه لم يعش بعدُ تجربة «أنا» بوصفه منفصلاً عن «أنت». ولا يزال في حالة الوحدة مع العالم، ولكنها الوحدة قبل تيقّظ إحساسه بالفردية والواقع. ولا يوجد العالمُ في الخارج إلا بوصفه الكثير من الطعام، أو الكثير من الدفء ليُستخدم لإشباع حاجاته، ولكنه لا يوجد بوصفه شيئاً أو شخصاً يميَّز واقعياً وموضوعياً. وقد أطلق فرويد على هذا التوجّه «النرجسية الأولّية». وفي النشأة الطبيعية يتغلّب ببطء على هذه الحالة النرجسية الإدراك المتزايد للواقع في الخارج، وما يوازي ذلك من الإحساس المتنامي بـ«أنا» متميزاً من «أنت». ويحدث هذا التغيّر أولاً على مستوى الإدراك الحسّي، عندما يُفهم الناس وتُفهم الأشياء على أنهم وأنها كيانات خاصة، وهو تعرُّف يضع الأساس لإمكانية الكلام؛ فتسمية الأشياء تفترض مقدّماً التعرّف إليها بوصفها كيانات مفردة ومنفصلة.[5] ويستغرق زمناً أطول حتى يتم التغلّب على الحالة النرجسية انفعالياً؛ فبالنسبة إلى الطفل حتى سن السابعة أو الثامنة، يظل الناس الآخرون يوجدون في الدرجة الأولى بوصفهم وسيلة لإشباع حاجاته. وهم قابلون لتبادل الأدوار بمقدار

(5) Cf. Jean Piaget's discussion of this point in **The Child's Conception of the World**, Harcourt, Brace and Company, Inc., New York, p. 151.

ما يؤدون وظيفة إشباع هذه الحاجات، ولا يحدث إلا في زهاء العمر بين الثامنة والتاسعة أن تجري خبرة الشخص الآخر على نحو يمكن فيه للطفل أن يبدأ في المحبة، وذلك يعني، حسب صياغة هـ. س. سوليڤان H. S. Sullivan، أن يشعر أن حاجات الشخص الآخر مهمة أهمية حاجاته(6-7).

والنرجسية الأولّية ظاهرة طبيعية، تتماثل مع نمّو الطفل الفيزيولوجي والذهني الطبيعي. ولكن النرجسية توجد كذلك في مراحل لاحقة من الحياة («النرجسية الثانوية» وفقاً لفرويد)، إذا أخفق الطفل النامي في تنمية القدرة على المحبة، أو فقدها مرة أخرى. والنرجسية هي ماهية كل حالة نفسية مَرَضية. فعند الشخص المستغرق في النرجسية لا يوجد إلا واقع واحد، هو واقع عملياته الفكرية، ومشاعره وحاجاته. والعالم في الخارج لا يُخبَر أو يُفَهم **موضوعياً**، أي

(6) Cf. H. S. Sullivan, **The Interpersonal Theory of Psychiatry**, Norton Con., New York, 1953, p. 49 ff.

(7) يتم الشعوز بهذه المحبة أولاً نحو أتراب الطفل [=مجايليه]، لا نحو أبويه. والفكرة البهيجة التي مفادها أن الأطفال «يحبون» آباءهم قبل أن يحبوا أي شخص سواهم يجب أن تعدّ وهماً من الأوهام التي تنشأ عن التفكير الرّغبي. فبالنسبة إلى الطفل، في هذا العمر، يكون الأب والأم موضوعين للاتكال أو الخوف أكثر من أن يكونا موضوعين للمحبة، التي هي في صميم طبيعتها قائمة على المساواة والاستقلال. ومحبة الآباء، إذا ميّزناها من الارتباط العاطفي ولكن السلبي، والتثبّت السفاحي، والخضوع المعهود أو القائم على الخوف تنشأ -إذا نشأت- في سن بعد الطفولة، على الرغم من أن بداياتها يمكن أن توجد في ظروف موفّقة - في سن أبكر. وقد أثبت هـ. س. سوليڤان H. S. Sullivan المسألة ذاتها وبوضوح أشدّ نوعاً ما في **(Interpersonal Theory of Psychiatry)**. ولكن آباء كثيرين لا يريدون أن يقبلوا هذا الواقع ويستجيبون له بالاستياء من علاقات المحبة الحقيقية الأولى هذه إما بصراحة وإما بالشكل الأنجع وهو السخرية منهم. وحسدهم الشعوري أو اللاشعوري هو عقبة من أقوى العقبات أمام نمّو قدرة الطفل على المحبة.

بوصفه موجوداً في شروطه وأوضاعه وحاجاته. والشكل الأكثر تطرفاً من النرجسية نراه في كل أشكال الجنون. فالشخص المجنون قد فَقَد صلته بالعالم؛ وانسحب إلى ذاته؛ وهو لا يستطيع أن يَخبُر الواقع، سواء أكان واقعاً مادياً أم إنسانياً **كما هو**؛ بل كما تشكّله وتحدّده عملياته الداخلية. وهو إما لا يستجيب للعالم الخارجي، وإما إذا استجاب، فسيستجيب لا على أساس واقعـ«ـه»، بل على أساس عملياته الفكرية والشعورية فقط. والنرجسية هي القطب المضاد للموضوعية والعقل والمحبة.

والقول بأن إخفاق المرء التام في وصل نفسه بالعالم هو الجنون، يشير إلى الحقيقة الأخرى: وهي أن شكلاً معّيناً من التواصل هو الشرط لأي نوع من العيش السويّ. ولكن من بين أشكال التواصل المختلفة، فإن التواصل الإنتاجي، أو الحب، هو الذي يحقّق الشرط الذي يتيح للمرء أن يحافظ على حريته وسلامته، في حين يكون، في الوقت ذاته، متّحداً مع أخيه الإنسان.

ب - التجاوز - الإبداعية ضد التدميرية:

إن الجانب الآخر للوضع الإنساني، الذي هو وثيق الاتصال بالحاجة إلى التواصل، هو حالة الإنسان بوصفه **مخلوقاً**، وحاجته إلى تجاوز حالة المخلوق السلبي هذه. إن الإنسان يُلقى به في العالم من دون معرفته أو رضاه أو إرادته، وهو يُخْرَج منه من دون رضاه أو إرادته كذلك. وهو في هذه الناحية لا يختلف عن الحيوان، وعن النباتات، أو عن المادة غير العضوية. ولكن بما أنه حُبِي بالعقل والتخيّل، لا يمكن أن يكون راضياً بدور المخلوق السلبي، بدور النرد المرميّ من فنجان. وهو مدفوع بالحافز على تجاوز دور المخلوق، أي تصادفيّة وجوده وسلبيته، بصيرورته «خالقاً».

والإنسان يمكن أن يخلق الحياة. وهذه هي الصفة الإعجازية التي يشترك فيها مع كل الكائنات الحية، ولكن مع اختلاف أنه وحده يدرك أنه يُخلَق وأنه يَخلق. فالإنسان يمكن أن يخلق الحياة، أو بالأحرى، المرأة تستطيع أن تخلق الحياة، بإنجاب الطفل، وبرعاية الطفل إلى أن ينمو إلى حد كافٍ للعناية بنفسه. والإنسان -المرأة والرجل- يمكن أن يخلق بزرع البذور، وبإنتاج الأشياء المادية، وبإبداع الفن، وبخلق الأفكار، وبحب إنسان للآخر. وفي فعل الخلق يتجاوز الإنسان نفسه بوصفه مخلوقاً، ويرفع نفسه فوق سلبية وجوده وتصاد فيّته إلى مجال القصدية والحرية. وفي حاجة الإنسان إلى التجاوز يكمن أحد الجذور بالنسبة إلى الحب، وكذلك بالنسبة إلى الفن والدين والإنتاج المادي.

والخلق يفترض النشاط والاهتمام سلفاً. إنه يفترض مقدّماً محبة ما يبدعه المرء. وكيف إذن يمكن أن يحلّ الإنسان مشكلة تجاوز نفسه، إذا لم يكن قادراً على أن يبدع، وإذا لم يستطع أن يحب؟ توجد تلبية أخرى لهذه الحاجة إلى التجاوز: **إذا لم استطع أن أبدع الحياة ،فأنا استطيع أن أدمّرها. وتدميري للحياة يجعلني أتجاوزها كذلك**. وبالفعل، فإن استطاعة الإنسان تدمير الحياة عمل إعجازي كاستطاعته إبداعها، فإن الحياة هي «الـ» معجزة، هي الشيء اللامفسَّر. وفي فعل التدمير، يضع الإنسان نفسه فوق الحياة؛ يتجاوز أنه مخلوق. وهكذا، فالخيار النهائي عند الإنسان، بالنظر إلى أنه مدفوع إلى تجاوز نفسه، هو أن يبدع أو يدمّر، أن يحبّ أو يكره. والقوة الهائلة لإرادة التدمير التي نراها في تاريخ الإنسان، والتي شهدناها على نحو مريع في عصرنا، راسخة في طبيعة الإنسان، كما أن الدافع إلى الإبداع راسخ فيها. والقول بأن الإنسان قادر على تنمية قدرته الأولّية الكامنة على الحب والعقل لا يشير ضمناً إلى الاعتقاد الساذج بطيبة الإنسان. فالتدميرية إمكانية ثانية، راسخة الجذور في الماهية الصميمية للإنسان، ولها من الشدّة والقوة

مـا لأية عـاطفـة يمكـن أن تكون لـديه[8]. ولكـنهـا -وهـذه هي المسـألة الماهوية في مُحاجّتي- ليست إلا **البديل** من الإبداعية. وليس الإبداع والتدمير، والحب والبغض غرائز توجد بصفة مستقلّة. فكلتا الحالتين تلبية للحاجة ذاتها إلى التجاوز، ولا بد أن تنشأ إرادة التدمير عندما لا يمكن إشباع إرادة الإبداع. وعلى أية حال، فالحاجة إلى الإبداع تُفضي إلى السعادة؛ والتدميرية إلى الشقاء، وفي الدرجة الأولى بالنسبة إلى المدمِّر ذاته.

ج - الترسُّخ - الأُخوّة ضد سفاح الحُرُم:

تعني ولادة الإنسان بوصفه إنساناً بداية خروجه من موطنه الطبيعي، بداية قطع روابطه الطبيعية. ومع ذلك، فإن هذا القطع ذاته مرعب؛ فإذا فقد الإنسان جذوره الطبيعية، فأين يكون ومن يكون؟ إن من شأنه أن يقف وحده، من دون وطن؛ من دون جذور؛ ولا يستطيع أن يتحمل العزلة وعجز موقفه. إنه سيصير مجنوناً. ولا يمكن أن يستغني عن جذوره **الطبيعية** إلا بمقدار ما يعثر على جذور إنسانية جديدة ولا يمكن له إلا بعد عثوره عليها أن يشعر أنه في الوطن مرة أخرى في هذه الدنيا. فهل من المدهش، إذن، أن نجد في الإنسان اشتهاء عميقاً لعدم قطع روابطه الطبيعية، ولمحاربة انخلاعه عن الطبيعة، وعن الأم والدم والتراب.

إن أكثر الروابط الطبيعية ابتدائية هي رابطة الطفل بالأم. فالطفل يبدأ الحياة في رحم الأم، ويوجد فيه زمناً أطول مما هي الحال عند جلّ الحيوانات؛ وحتى بعد الولادة، يظل الطفل ضعيفاً لا حول له من الناحية الجسدية متكلاً تمام الاتكّال على

---

(8) لا تناقض الصياغة المقدَّمة هنا الصياغة المقدَّمة في «**الإنسان من أجل ذاته**» Man for Himself loc. cit، حيث كتبتُ إن «التدميرية هي نتيجة الحياة غير المعيشة». وفي مفهوم التجاوز المقدَّم هنا، أحاول أن أُظهر أن أي جانب من الحياة غير المعيشة يُفضي إلى التدميرية.

الأم؛ وهذه المدة من العجز والاتّكال أطول بكثير مما هي عند أي حيوان. وفي السنوات الأولى من الحياة لا يحدث انفصال كامل بين الطفل والأم. ويعتمد عليها إشباعُ حاجاته الفيزيولوجية، وحاجاته الحيوية إلى الدفء والحنوّ؛ فهي لا تقتصر على ولادته، بل تستمر في منح الحياة له. ولا يعتمد اهتمامها على أي شيء يقوم به الطفل نحوها، ولا على أي واجب على الطفل أن ينجزه؛ فهو اهتمام غير مشروط. فهي تهتمّ بالمخلوق الجديد لأنه طفلها. والطفل، في هذه السنوات الأولى الحاسمة من حياته، تكون لديه خبرة أن الأم هي ينبوع الحياة، وأنها القوة الحامية والمغذّية التي تلفّه من كل جانب. فالأم هي الطعام؛ وهي المحبة؛ وهي الدفء؛ وهي الأرض. ومحبتها له تعني أن يكون حياً، وأن يكون مترسّخاً، أن يكون في الوطن.

وكما تعني الولادة هجر حماية الرحم التي تطوّق الجنين، يعني الترعرع هجر مدار الحماية التابع للأم. ومع ذلك وحتى عند البالغ الناضج، فإن الحنين إلى الحالة التي كانت موجودة ذات حين لا يتوقّف تماماً، على الرغم من وجود فارق كبير بين البالغ والطفل. فالبالغ لديه الوسيلة للوقوف على قدميه، وللعناية بنفسه، وليكون مسؤولاً عن نفسه وحتى عن الآخرين، في حين لا يكون الطفل قادراً بعدُ على القيام بذلك. ولكن مع الأخذ في الاعتبار تعقيدات الحياة المتزايدة، وطبيعة معرفتنا المتقطّعة، وتصادفية وجود الإنسان، والأخطاء المحتومة التي نرتكبها، فإن وضع البالغ ليس مختلفاً أبداً عن وضع الطفل كما يُفترض عموماً. فكل بالغ بحاجة إلى العون، والدفء، والحماية، وهي حاجات مختلفة في نواح كثيرة عن حاجات الطفل ومشابهة لها في نواح كثيرة. فهل من المدهش أن نجد عند البالغ العادي توقاً عميقاً إلى الأمن والترسّخ اللذين منحته إياهما الأم ذات

مرة؟ أليس من المتوقع ألا يستطيع التخلّي عن هذا التوق الشديد إلا إذا عثر على طرق أخرى للترسّخ؟.

وفي علم الأمراض النفسية نجد دليلاً وافراً على هذه الظاهرة المتعلّقة برفض التخلّي عن مدار حماية الأم الذي يحيط بالمرء من كل جانب. وفي الشكل الأكثر تطرّفاً نجد اشتهاء العودة إلى رحم الأم. والشخص الذي تستحوذ عليه هذه الرغبة تماماً يمكن أن يُبدي صورة الفُصام. فيشعر ويتصرّف مثل الجنين في رحم الأم، وهو عاجز عن القيام بأشد وظائف الطفل الصغير ابتدائية. وفي الكثير من أشد أحوال العصاب نجد الاشتهاء ذاته، ولكننا نجده بوصفه رغبة مكبوتة، لا تتبدّى إلا في الأحلام، والأعراض ومظاهر السلوك العصابي، الذي ينجم عن النزاع بين الرغبة العميقة في المكوث في رحم الأم والجانب البالغ من الشخصية الذي يميل إلى أن يعيش حياة طبيعية. وفي الأحلام يظهر هذا الاشتهاء في رموز مثل وجوده في كهف مظلم، وفي غوّاصة يعمل فيها شخص واحد، وتغوص في ماء عميق، وهلم جرا. وفي سلوك شخص كهذا، نجد الخوف من الحياة، والافتتان العميق بالموت (الموت، في الأخيولة، هو العودة إلى الرحم، إلى الأرض الأم).

والشكل الأقلّ خطورة من أشكال التعلّق المفرط بالأم نجده في تلك الأحوال التي يسمح بها الشخص بأن يولد، إن جاز التعبير، ولكنه يكون فيها خائفاً من اتّخاذ الخطوة التالية في الولادة، وهي الانفطام عن ثديي الأم. والناس الذين التصقوا بهذه المرحلة من مراحل الولادة، يكون لديهم اشتهاء عميق لأن ترعاه شخصية أمومية وتحتضنه وتحميه؛ وهم الأشخاص المتّكلون على الخارج، الذين يكونون مذعورين ومضطربين عندما تنسحب الحماية الأمومية، ولكنهم يكونون متفائلين ونشيطين عندما تتوافر لهم أم محبة أو بديل من الأم، سواء أكان ذلك واقعياً أم أخيولياً.

ولهـذه الظواهر المرَضـيّة في الحيـاة الفـردية مـا يوازيهـا في تطوّر الجنس البشري. ويكمن أوضح تعبير عن ذلك في شمولية محرَّم سفاح الحُرُم، الذي نجده حتى في أشدّ المجتمعات بدائية. ومحرَّم سفاح الحُرُم هو الشرط الضروري لكل نشوء إنساني، لابسبب جانبه الجنسي، بل بسبب جانبه العاطفي. فالإنسان، لكي يولد، لكي يتقدّم، عليه أن يقطع الحبل السُّرّي؛ عليه أن يتغلّب على صبوته العميقة إلى أن يظلّ مرتبطاً بالأم. وللرغبة السِّفاحية قوتها النابعة لا من الانجذاب الجنسي إلى الأم، بل من الصبـوة عـميـقـة المسـتقـَرّ إلى أن يظل في الرحم كلي الإحاطة، أو أن يعود إليه، أو إلى الثديين كليّي التغذية. إن محرّم سفاح الحُرُم ليس إلا الملاكان اللذان يحملان السيفين المتّقدين، واللذين يحرسان مدخل الفردوس ويمنعان الإنسان من العودة إلى الوجود ما قبل الفردي في الوحدة مع الطبيعة.

على أن مشكلة سفاح الحُرُم ليست مقتصرة على التعلّق المفرط بالأم. فإن الارتباط بها ليس إلا الشكل الأكثر ابتدائية من أشكال كل روابط الدم التي تعطي الإنسان الشعور بالترسّخ والانتماء. فروابط الدم تمتد إلى الذين هم أقارب من جهة الرحم، مهما كان النسق الذي تتأسس عليه هذه العلاقات. **والأسرة والعشيرة**، ومن ثم الدولة أو الأمة أو الكنيسة تقوم بالوظيفة التي كانت للأم المفردة نحو الطفل في الأصل. فالفرد يتكئ عليها، ويشعر أنه راسخ الجذور فيها، ولديه إحساس بالهوية بوصفه جزءاً منها، وليس بوصفه فرداً منفصلاً عنها. والفرد الذي لا ينتمي إلى العشيرة ذاتها يُعدّ غريباً وخطراً - حيث لا يشترك في الخصائص الإنسانية التي لا تمتلكها إلا العشيرة.

وكان فرويد يرى أن التعلّق الانفعالي المفرط بالأم هو المشكلة الحاسمة في النشوء الإنساني، وسواء في ذلك نشوء البشر ونشوء الفرد. ووفقاً لنظامه، فقد

فسرّ شدّة التعلّق بالأم كما استمدّه من انجذاب الصبي الصغير **الجنسي** إليها بأنها تعبير عن المجاهدة السِّفاحية المتأصّلة في طبيعة الإنسان. وكان يفترض أن دوام التعلّق المفرط في الحياة اللاحقة ناجم عن استمرار الرغبة الجنسية. وبربطه هذا الافتراض بملاحظاته لمعارضة الابن للأب، وفَّق بين الافتراض والملاحظة في أبرع تفسير، وهو تفسير «عقدة أوديب». وفسرّ معاداة الأب بأنها نتيجة المنافسة الجنسية معه.

ولكن مع أن فرويد قد رأى الأهمية الهائلة للتعلّق الانفعالي المفرط بالأم، فقد أوهن اكتشافه بالتفسير الغريب الذي قدّمه. لقد خلع على الطفل الصغير الإحساس الجنسي عند الرجل البالغ؛ وكما رأى فرويد، فبما أن الطفل الصغير لديه رغائب جنسية، يُفترض أن يكون منجذباً إلى أقرب النساء إليه، ولا يرغمه على التخلّي عن رغبته إلا السلطة العليا للمزاحِم في هذا المثلّث العائلي، من دون أن يشفى تماماً من هذا الإحباط. ونظرية فرويد هي تفسير عقلاني غير مألوف للوقائع الملحوظة. وفرويد في صبّه التأكيد على الجانب **الجنسي** للرغبة السفاحية، يفسرّ رغبة الطفل بأنها شيء معقول في ذاته ويتملّص من المشكلة الحقيقية: عمق الرابطة **العاطفية غير العقلية** بالأم وشدّتها، والرغبة في العودة إلى مدارها، والبقاء جزءاً منها، والخوف من الخروج تماماً منها. وفي تفسير فرويد لا يمكن أن تتحقّق الرغبة في سفاح الحُرُم بسبب حضور الأب - المزاحم، في حين أن الرغبة في سفاح الحُرُم هي في الواقع على النقيض من كل مقتضيات الحياة الراشدة.

وهكذا فإن نظرية عقدة أوديب هي اعتراف بالظاهرة الحاسمة **و** إنكار لها في الوقت ذاته: وهي ظاهرة حنين الإنسان إلى محبّة الأم. ففي إيلاء المجاهدة المتعلّقة بسفاح الحُرُم الأهمية العظمى، تتبيّن أهمية الصلة بالأم؛ وبتفسير أن معنى المعنى الانفعالي - والحقيقي - للصلة هو معنى جنسي يتمّ نكران تلك الأهمية.

وعندما يكون التعلّق المفرط بالأم جنسياً كذلك - وهذا يحدث ولا شك- فإن ذلك يكون لأن التعلّق العاطفي بالأم هو من القوة إلى حد أنه يؤثّر في الرغبة الجنسية، ولكن ليس لأن الرغبة الجنسية هي في جذر التعلّق المفرط. وعلى العكس، فإن الرغبة الجنسية في حد ذاتها مشهورة بالتقلّب فيما يتعلّق بموضوعاتها، والرغبة الجنسية عموماً هي بالضبط القوة التي تساعد المراهق على **الانفصال** عن الأم، وليست القوة التي تربطه بها. وعندما نجد أن الارتباط الشديد بالأم قد بدّل هذه الوظيفة الطبيعية، فيجب أن يُدرس احتمالان. أحدهما هو أن الرغبة الجنسية في الأم دفاع في وجه الرغبة في العودة إلى الرحم؛ والرغبة الثانية تؤدي إلى الجنون أو الموت، في حين أن الرغبة الجنسية هي على الأقلّ متوافقة مع الحياة. وتُنقِذ المرء من خشية الرحم المهدِّد الأخيولةُ الأقرب إلى الحياة عن الولوج في المهبل بالعضو المناسب [9]. والاحتمال الآخر الذي يجب أن يُدرس هو أن أخيولة الجماع الجنسي مع الأم ليست لها صفة الدافع الجنسي الذكري عند البالغ، صفةُ النشاط الطوعي اللذيذ، بل صفة السلبية، وأن الأم قد تغلّبت عليه وامتلكته، حتى في المجال الجنسي. وفضلاً عن هذين الاحتمالين اللذين يدلاّن على أفدح حالة مَرَضيّة، نجد حالات من الرغائب الجنسية السفاحية التي تُحرّضها أم مُغوية، هي مع أنها تعبّر عن التعلّق المفرط بالأم، أقل دلالة على الحالة المرَضيّة الخطيرة.

وقد يكون تحريف فرويد لاكتشافه بنفسه ناجماً عن مشكلة غير محلولة في علاقته بأمه، ولكن ذلك كان بالتأكيد متأثراً إلى حد كبير بالموقف الأبوي الصارم الذي كان معهوداً بكثرة في زمن فرويد، والذي أسهم فيه بصورةٍ تامة. فقد كانت الأم قد أزيحت عن المقام الأسمى بوصفها موضوعاً للمحبة - ومُنح مقامُها للأب،

---

(9) يُعبرّ عن هذه المتتالية، مثلاً، في الأحلام التي يجد فيها الحالم نفسه في كهف، يتملكه الخوف من الاختناق، ثم يتسافح مع أمه مع إحساس بالتفريج.

الذي كان يُعتقد أنه الشخص الأهم في عواطف الطفل. ويكاد اليوم، وقد فَقَد التحامل الأبوي الكثير من قوته، يبدو أمراً لا يُصَدَّق أن يقرأ المرء العبارة التالية التي كتبها فرويد: «لا أستطيع أن أشير إلى أية حاجة في الطفولة قوية كالحاجة إلى **حماية الأب**(10). » ومن قبيل ذلك، كتب في سنة 1908، وهو يشير إلى وفاة أبيه، أن موت الأب هو «الحدث الأهم، والفقدان الأشد تبريحاً للنفس في حياة الإنسان(11). » وهكذا فإن فرويد يمنح الأب المكانة التي هي في الواقع مكانة الأم، ويُنزل الأم إلى موضوع الشهوة الجنسية. فالإلهة تتحول إلى مومِس، ويُرفَع الأب إلى [مرتبة] الشخص المركزي في الكون(12).

وكان ثمت عبقري آخر، يعيش في الجيل الذي سبق فرويد، هو الذي رأى الدور المركزي للارتباط بالأم في نشوء الإنسان: هو يوهان ياكوب باخوفن. (13) ولأنه لم يكن محدَّداً بالتأويل الجنسي العقلاني للتعلّق المفرط بالأم، فقد استطاع أن يرى حقائق أكثر عمقاً وموضوعية. وافترض في نظريته حول المجتمع الأمومي

---

(10) S. Freud, «**Civilization and Its Discontents,**»translated by Riviere, The Hogarth Press LTD., London, 1953,p. 21.

(والتأكيد مني)

(11) Quoted from E. Jones, «**The Life and Work of Sigmund Freud,**» Basic Books, Inc., New York, 1953, Vol. 1, p. 324.

(12) إن فرويد، بهذا الحذف لشخص الأم، يؤدي في علم النفس ما أدّاه لوتر في الدين. وإذا تحدّثنا كما ينبغي قلنا إن فرويد هو العالم النفسي في البروتستانتية.

(13) Cf. J.J. Bachoven, **Mutterrecht und Ur Religion,** ed. R.Marx, A. Kroener Verl. Stutgart, 1945.

والأمن . وعلاقة الطفل بالأب ليست لها شدّة العلاقة بالأم، لأن الأب ليس له الدور كلي الاشتمال وكلي الحماية وكلي المحبة وهو الدور الذي يكون للأم في السنوات الأولى من حياة الطفل. وعلى العكس ، ففي كل المجتمعات الأبوية تكون علاقة الابن بالأب علاقة خضوع من جهة، ولكنها علاقة تمرد من جهة أخرى، وهذه العلاقة تشتمل على عنصر تفسّخ دائم. والخضوع للأب مختلف عن التعلّق بالأم. فالتعلّق استمرار للرابطة الطبيعية، للتعلّق بالطبيعة. والخضوع للأب من صنع الإنسان ، فهو مصطنع، وقائم على السلطة والقانون، ولذلك فهو أقلّ إلزاماً وقوة من الارتباط بالأم. وبينما تمثّل الأم الطبيعة والمحبة غير المشروطة، يمثّل الأب التجريد والضمير والواجب والقانون والتراتب. وليس حب الأب لابنه مثل حب الأم غير المشروط لأطفالها **لأنهم أطفالها**، ولكنه حب الابن الذي يفضّله لأنه يقضي حياته وفق جلّ توقّعاته، وهو مهيّأ لأن يصير وريث ملكية الأب ووظائفه الدنيوية.

ويلزَم من هذا اختلاف مهم بين الحب الأبوي والحب الأمومي؛ ففي العلاقة مع الأم يوجد القليل الذي بوسع الطفل أن يعمل على تنظيمه والتحكّم فيه. والحب الأمومي مثل فعل الإنعام، فإذا وُجد، فهو بركة- وإذا لم يوجد فلا يمكن خلقه. وهنا يكمن السبب الذي يجعل الأفراد الذين لم يتغلّبوا على التعلّق المفرط بالأم كثيراً ما يحاولون الحصول على الحب الأمومي بطريقة عُصابية سحرية بجعل أنفسهم عاجزين أو مرضى أو بارتدادهم انفعالياً إلى مرحلة الوليد. والفكرة السحرية هي : إذا حولّت نفسي إلى طفل ليس له حَوْل، فالأم مُلْزَمة بالظهور والعناية بي. أما العلاقة مع الأب فيمكن التحكّم فيها. فهو يريد الابنَ أن ينمو، وأن يتّخذ المسؤولية، وأن يفكر، وأن يبني؛ أو/ و أن يكون طائعاً، وأن يخدم الأب، وأن يكون مثله. وسواء أكانت توقّعات الابن يغلب عليها أن ينمو أمْ أن

يطيع، فإن لدى الابن فرصة كسب حب الأب، وإنتاج حنوّ الأب بالقيام بالأمور المرغوب فيها. وفي الإجمال: إن الجوانب الإيجابية في المركّب الأبوي هي العقل والانضباط والضمير والفردية؛ والجوانب السلبية هي التراتب والجور وعدم المساواة والخضوع[15].

وإنه لذو أهمية خاصة أن نلاحظ الصلة الوثيقة بين الشخصية الأبوية والأمومية والمبادئ **الأخلاقية**. ففرويد، في مفهومه للأنا الأعلى، لا يربط نشوء الضمير إلا بشخصيه الأب. وقد افترض أن الصبي الصغير، الذي يرعبه تهديد الأب المزاحم بالخِصاء، يدمج الوالد الذكري- أو بالأحرى أوامره ونواهيه- في تشكّل الضمير[16]. ولكن لا يوجد **ضمير ابوي وحسب** بل كذلك ضمير أمومي؛ يوجد صوت يقول لنا أن نقوم بواجبنا، وصوت يقول لنا أن نحبّ ونغفر - للآخرين ولأنفسنا. وإنه لصحيح أن كلا النمطين من الضمير متأثّر بالشخصيتين الأبوية والأمومية، ولكن الضمير، في عملية النضج، يصبح مستقلاً باطّراد عن هاتين الشخصيتين الأبوية والأمومية؛ **نصبح**، إذا جاز التعبير، **ابانا وأمنا**، ونصبح **كذلك طفلنا**. فيقول لنا الأب في داخل أنفسنا «هذا ما ينبغي أن تفعله» و«ذلك ما لا ينبغي أن تفعله.» وإذا أخطأنا لامنا وعنّفنا، وإذا أصبنا أثنى علينا. ولكن بينما يتكلم الأب الذي فينا على هذا النحو، تتكلم الأم التي فينا بلغة جدّ مختلفة. لكأنها تقول لنا «إن أباك محقّ تماماً في لومك وتعنيفك، ولكن لا تحفل كثيراً به؛

---

(15) لا يعبرَّ عن هذه الجوانب السلبية بوضوح أكثر مما عُبِّر عنها في شخص كريون في مسرحية «أنتيغونا» لأسخيلوس.

(16) كنتُ في كتابي **«الإنسان من اجل ذاته»** قد درست الصفة النسبوية في مفهوم فرويد للأنا الأعلى، وفرّقت بين الضمير التسلّطي، والضمير الإنساني، الذي هو الصوت الذي يعيدنا إلى ذواتنا.

cf. **Man for Himself,** loc.cit., Ch.IV.2.

فمهما فعلتَ، فأنت ابني، وأنا أحبك، وأغفر لك؛ ولا شيء مما تفعله يمكن أن يتعارض مع حقك في الحياة والسعادة.» إن صوتي الأب والأم يتكلمان بلغة مختلفة؛ ويبدو أنهما يقولان الأمور المتعارضة. ومع ذلك فإن التناقض بين مبدأ الواجب ومبدأ الحب، بين الضمير الأبوي والأمومي تناقضٌ متأصّل في الوجود البشري، وكلا جانبي التناقض يجب أن يكون مقبولاً. فصوت الأب الداخلي وصوت الأم الداخلية لا يتكلمان فيما يتعلق بموقف الإنسان من نفسه، بل كذلك بموقفه من إخوته البشر. وقد يحكم في أخيه الإنسان بضميره الأبوي، ولكن عليه في الوقت ذاته أن يسمع في نفسه صوت الأم، الذي يشعر بالحب لكل أمثاله من المخلوقات، ولكل ما هو حي، ويغفر عن كل خروقاته(17).

وقبل أن أمضي في مناقشة حاجات الإنسان الأساسية، أود أن أقدّم وصفاً مختصراً للمراحل التطورية المتنوّعة كما يمكن أن تلاحَظ في تاريخ البشر، ولو أن هذا العرض يعترض الخطّ الفكري الرئيس لهذا الفصل.

وبينما يكون الطفل الصغير مترسّخاً في الأم، فإن الإنسان في طفولته التاريخية الباكرة (التي لا تزال الجزء الأكبر من التاريخ إلى حد بعيد على أساس الزمان) يظلّ مترسّخاً في الطبيعة. ومع أنه طلع من الطبيعة يظل العالم الطبيعي وطنَه؛ فلا تزال فيه جذوره. وهو يحاول أن يعثر على الأمن بالارتداد إلى الطبيعة

---

(17) من المثير للاهتمام أن ندرس الأهمية الخاصّة لكل من المبدأ الأبوي والمبدأ الأمومي في مفهوم الله في الديانتين اليهودية والمسيحية. إن الله الذي بعث بالطوفان لأن كل شخص شرير باستثناء نوح، يمثّل الضمير الأبوي. والله الذي يتكلّم مع يونان، شاعراً بالحنوّ «على تلك المدينة العظيمة، التي فيها أكثر من اثني عشر ألف طفل بريء لا يستطيعون أن يميّزوا يمينهم من شمالهم، وكذلك الكثير من الماشية» يتكلم بصوت الأم كلية المغفرة، ويمكن أن نرى التقاطب ذاته بين الوظيفة الأبوية والوظيفة الأمومية لله بوضوح في النموّ الإضافي للديانتين اليهودية والمسيحية، ولا سيما في التصوّف.

ومماثلة نفسه معها، مع عالم النباتات والحيوانات. وهذه المحاولة للتشبّث بالطبيعة يمكن أن نراها بوضوح في الأساطير البدائية والشعائر الدينية. فعندما يعبد الإنسان الأشجار والحيوانات بوصفها أوثانه، فإنه يعبد تعيينات تخصيصية للطبيعة؛ وهي القوى القوية الحامية التي تشكّل عبادتُها عبادة للطبيعة ذاتها. والفرد في وصل نفسه بها يعثر على الإحساس بالهوية والانتماء، بوصفه جزءاً من الطبيعة. ويصدق الأمر ذاته على العلاقة **بالأرض** التي يعيش عليها المرء. وكثيراً ما تكون القبيلة متّحدة لا بالدم المشترك وحسب، بل كذلك بالأرض المشتركة، وهذا الاتحاد بين الدم والأرض يمنحها قوتها بوصفها الوطن الحقيقي وإطار التوجّه للفرد.

وفي هذا الطور من التطور لا يزال الإنسان يشعر أنه جزء من العالم الطبيعي، عالم الحيوانات والنباتات. ولم يحاول أن يخلق الخطّ الفاصل بينه وبين العالم الحيواني إلا عندما اتّخذ الخطوة الحاسمة للخروج تماماً من الطبيعة. ويمكن العثور على المثال الذي يوضح هذه الفكرة في اعتقاد هنود الونّيباغو Winnebago [في أمريكا] أنه في البدء لم يكن للمخلوقات أي شكل دائم بعد. كانت كلها نوعاً من الكائن الحيادي الذي يستطيع أن يحوّل نفسه إما إلى إنسان وإما إلى حيوان. وقد قررت في حقبة معيّنة أن تتطور حتماً إلى حيوان أو إلى إنسان. ومنذ ذلك الحين، ظلّت الحيوانات حيوانات، وظلّ الإنسان إنساناً[18]. والفكرة ذاتها معبَّر عنها في الاعتقاد الأزتيكي Aztec بأن العالم، قبل العصر الذي نعيش فيه الآن، لم تكن تسكن فيه إلا الحيوانات، إلى أن ظهر مع الكويتسالكوتل Quetzalcoatl عصر

(18) إن هذا المثال مأخوذ من:

Paul Rodin, "**Gott und Mensch in der Primitiven Welt,**" Rhein Verlag, Zürich, 1955, p. 30.

البشرية؛ ويعبرّ عن الشعور ذاته في الاعتقاد الذي لا يزال موجوداً عند بعض الهنود المكسيكيين وهو أن حيواناً معيّناً يقابل شخصاً مخصوصاً؛ أو في اعتقاد الموريس أن شجرة معيَّنة (مزروعة عند الولادة) تقابل أحد الأفراد. ويعبِّر عنه في الشعائر الكثيرة التي يماثل الإنسان فيها نفسه مع حيوان من الحيوانات بتلبيس نفسه لباسَ أحدها أو في اختيار طوطم حيواني.

وكانت هذه العلاقة السلبية بالطبيعة تنسجم مع نشاطات الإنسان الاقتصادية. لقد انطلق بوصفه جامعاً للقوت وصياداً، ولولا الأدوات البدائية واستخدام النار لأمكن القول إنه لا يختلف إلا قليلاً عن الحيوان. وفي سيرورة التاريخ نمت براعاته، وتحولّت علاقته بالطبيعة من علاقة سلبية إلى علاقة إيجابية. فينشئ تربية الحيوانات، ويتعلّم فلاحة الأرض، ويحقّق مهارة دائمة الازدياد في الفن والصنعة، ويبادل منتجاتِه بمنتجات البلدان الأجنبية فيصبح بذلك رحالة وتاجراً.

ويتبدّل أربابه وفقاً لذلك. فما دام يشعر بالتماثل إلى حد كبير مع الطبيعة، فإن أربابه جزء من الطبيعة. وعندما تطور إلى أكثر من ذلك أيضاً، واكتسب شعوراً أكبر بقوته، كان لآلهته شكل البشر. وفي البداية -وينسجم هذا مع المرحلة الزراعية- يَظهر له اللّه في شكل «الأم العظيمة» كلية الحماية والتغذية. وفي مآل الأمر يبدأ في عبادة الآلهة الأبويين، الذين يمثّلون العقل والمبادئ والقوانين. وهذا الانصراف الأخير والحاسم عن الترسّخ في الطبيعة وعن الاعتماد على الأم المحبِّة يبدو أنه بدأ مع ظهور الأديان العقلية والأبوية الكبيرة. وفي مصر، مع ثورة إخناتون الدينية في القرن الرابع عشر ق.م؛ وفي فلسطين مع تشكّل ديانة موسى قريباً من الزمن ذاته؛ وفي الهند واليونان مع وصول الغزاة الشماليين بعد ذلك بزمن ليس بطويل. وعبَّرت الطقوس الكثيرة عن هذه الفكرة الجديدة. وفي التضحية

بالحيوانات، فإن الحيوان هو الإنسان المضحّى به لله. وفي التحريم الغذائي التوراتي، الذي يحظّر شرب دم الحيوان (لأن «الدم هو حياته»)، يوضع خط فاصل صارم بين الإنسان والحيوان. وفي مفهوم اللّه - الذي يمثّل المبدأ التوحيدي للحياة كلها، والذي هو غير مرئي وغير محدود - تم تأسيس القطب المضاد للعالم الطبيعي المحدود، المغاير لعالم الأشياء. وإذ يُخلَق الإنسان على صورة الله، فإنه يشترك في خصائص الله؛ فيخرج من الطبيعة ويجاهد لكي يولَد تماماً، ويقظانَ تماماً[19]. وبلغت هذه العملية مرحلة إضافية في منتصف الألف الأول [قبل الميلاد] في الصين، مع كونفوشيوس ولاو-تسه؛ وفي الهند مع البوذا؛ وفي اليونان مع فلاسفة التنوير اليوناني وفي فلسطين مع أنبياء الكتاب المقدس، ثم بلغت ذروة جديدة مع المسيحية والرواقية في الإمبراطورية الرومانية، ومع الكويتسالكوتل في المكسيك[20] وبعد نصف ألف آخر مع من السنين مع محمد في آسيا.

وثقافتنا الغربية مبنيّة على أساسين: الثقافة اليهودية والثقافة اليونانية. وإذا نظرنا في الموروث اليهودي، الذي أُعلنت أسسه في «العهد القديم»، وجدنا أنه يشكّل شكلاً خالصاً نسبياً من أشكال الثقافة الأبوية، بُني على سلطة الأب في

---

(19) أجد، لدى تنقيح هذه المخطوطة، في كتاب:

Alfred Weber's. "**Der Deritte oder der Viert Mennsch,** R Piper Co., Münschen, 1953, pp. 9 ff.

مخططاً للنشوء التاريخي له بعض أوجه الشبه مع المخطَّط في هذا النص. وهو يفترض «عنصراً كثونياً» chthonic من 4000 إلى 1200 ق. م كان يتميّز بالتعلّق بالأرض عند الشعوب الزراعية.

ملاحظة من المترجم: إن مؤلّف هذا الكتاب، الذي يشير إليه المؤلف، هو ألفريد ڤيبر، شقيق العالم الاجتماعي الشهير ماكس ڤيبر Max Weber؛ وقد كان من أساتذة فروم في جامعة هايدلبرغ عندما كان يدرس علم الاجتماع فيها.

(20) إنني أتبع في هذا التأريخ غير المتعارف عليه كتابات لوريت سيجورنيه Laurette Sejourné والاتصالات الشخصية معها. راجع كتابها: .

"**El Mensaje de Quetzalcoatl,**", Cuadernos Americanos, V, 1954.

الأسرة، والكاهن والملك في المجتمع، والإله الأبوي في السماء. ومهما يكن، وعلى الرغم من هذا الشكل المتطرف من الأبوية، يستطيع المرء أن يتبيّن عناصر النظام الأمومي الأقدم كما وُجدت في الأديان المرتبطة بالأرض والطبيعة (الأرضيّة telluric)، التي هزمتها الأديان الأبوية العقلية في إبان الألف الثاني-ق.م.

وفي قصة «الخلق» نجد الإنسان لا يزال في وحدة بدائية مع الأرض، من دون ضرورة العمل، من دون وعي لنفسه. والمرأة هي الأذكى، والأكثر نشاطاً وجرأة، ولم يحدث إلا بعد «السقوط» أن أعلن الإله الأبوي أن الرجل هو الذي سيسود على المرأة. و«العهد القديم» كله تفصيل للمبدأ الأبوي بطرق متعددة، بتأسيس النموذج التراتبي للدولة التيوقراطية، والتنظيم العائلي الأبوي الصارم. وفي بنية الأسرة كما يصفها «العهد القديم»، نجد على الدوام شخصية الابن **الأثير**: هابيل بوصفه ضد قابين، ويعقوب بوصفه ضد عيسو(*)؛ ويوسف ضد إخوته؛ وبمعنى أوسع فإن شعب إسرائيل هو الابن المفضّل عند اللّه. وبدلاً من مساواة كل الأطفال بعيني الأم، نجد الطفل المفضّل، الذي يحب الأب أكثر، ويحبه الأب أكثر بوصفه خليفته ووريث ملكيّته. وفي الاقتتال على مركز الابن الأثير، ومن ثم على ميراثه، يتحول الإخوة إلى أعداء، وتستسلم المساواة أمام التراتب.

ولا يفرض «العهد القديم» تحريماً صارماً لسفاح الحُرُم وحسب، بل كذلك منعاً للتعلّق المفرط بالأرض. ويوصف التاريخ البشري بأنه يبدأ بطرد الإنسان من الفردوس، من الأرض التي كان مترسّخاً فيها، والتي يشعر بالوحدة معها. ويوصف التاريخ **اليهودي** بأنه يبدأ بأمر إبراهيم أن يغادر البلد الذي وُلد فيه، وأن يذهب «إلى بلد لا تعرفه». ومن فلسطين، تتيه القبيلة وتصل إلى مصر؛ ومن مصر

(*) عيسو Esau: ابن إسحق بن إبراهيم، والشقيق التوأم ليعقوب.

(المترجم)

تعود إلى فلسطين من جديد. ولكن الاستيطان الجديد لم يكن نهائياً كذلك. وتعاليم الأنبياء موجّهة ضد الارتباط السفاحي بالأرض والطبيعة كما يتبدّى في الوثنية الكنعانية. وقد أعلنوا المبدأ القائل بأن الناس الذين ارتدوا عن مبادئ العقل والعدل إلى مبادئ الصلة السّفاحية بالأرض، سوف يُطرَدون من أرضهم وسوف يهيمون في العالم مشرّدين من دون أرض إلى أن يكونوا قد أظهروا مبادئ العقل تماماً، إلى أن يكونوا قد تغلّبوا على الارتباط السفاحي بالأرض والطبيعة؛ وعندئذ فقط يمكن للناس أن يعودوا إلى وطنهم، وعندئذ فقط ستكون الأرض مباركة، وسيكون الوطن **البشري** متحرراً من لعنة سفاح الحُرُم. ومفهوم الزمن المسيحي هو مفهوم الظفر الكامل على الروابط السفاحية، والتأسيس الكامل للواقع الروحي للضمير الأخلاقي والعقلي، لا عند اليهود وحسب، بل بين كل شعوب الأرض.

ولا ريب أن المفهوم التتويجي والمحوري للنشوء الأبوي لـ «العهد القديم» يكمن في مفهوم اللّه. إنه يمثّل المبدأ التوحيدي خلف تعدّدية الظواهر. ويُخلَق الإنسان على صورة اللّه؛ ومن ثم فكل البشر متساوون- متساوون في خصائصهم الروحية المشتركة، في عقلهم المشترك، وفي قدرتهم على الحب الأخوي.

والمسيحية الباكرة هي نموّ إضافي لهذه الروح، ولم يحدث الكثير جداً من هذا النموّ في تأكيد فكرة المحبة التي نجدها معبَّراً عنها في أجزاء كثيرة من «العهد القديم»، بل بفعل تأكيد الصفة خارقة الطبيعة في الدين. وكما أن الأنبياء قد تحدّوا مشروعية وجود دولتهم، لأنها لم تكن تسير على مستوى مقتضيات الضمير، فإن المسيحيين الأوائل قد تحدّوا المشروعية الأخلاقية للإمبراطورية الرومانية، لأنها كانت تنتهك مبادئ المحبة والعدالة.

وبينما كان الموروث اليهودي - المسيحي يؤكدّ الجانب **الأخلاقي**، فقد وجد الفكر اليوناني أشدّ تعابيره إبداعية في الجانب **العقلي** من الروح الأبوية. وفي

اليونان، كما هو الشأن في فلسطين، نجد عالماً أبوياً قد برز ظافراً، في جانبيه الاجتماعي والديني، من بنية أمومية أسبق. وكما أن حواء لم تولد من امرأة بل صُنِعت من ضلع آدم، فإن أثينا لم تكن طفلةَ امرأةٍ، بل أتت من رأس زيوس. وكما أظهر باخوفن، كان من الممكن أن تُرى بعد ذلك بقايا عالم أمومي أقدم في شخصيات الربات التابعات للعالم الأولمبي الأبوي. وقد وضع اليونانيون الأساس للنشوء الفكري للعالم الغربي. فوضعوا «المبادئ الأولى» للفكر العلمي، التي كانت الأولى في بناء نظرية تكون أساساً للعلم، وفي إنشاء فلسفة نظامية كما لم توجد في أية ثقافة من قبل. وأوجدوا نظرية للدولة والمجتمع قائمة على تجربتهم في دولة المدينة، واستمرت في روما، على الأساس الاجتماعي للإمبراطورية الهائلة الموحَّدة.

وبالنظر إلى عجز الإمبراطورية الرومانية عن الاستمرار في التطور الاجتماعي والسياسي التقدمي، فقد توقّف النموّ في زهاء القرن الرابع، ولكن ليس قبل أن تُبنى مؤسسة قوية جديدة، هي الكنيسة الكاثوليكية. وبينما كانت المسيحية الباكرة حركة ذات روح ثورية قام بها الفقراء والمحرومون من الميراث، الذين شكّوا في المشروعية الأخلاقية للدولة القائمة، وديانة أقلّية قبلت الاضطهاد والموت بوصفهما شهادة للّه، فقد كان لا بد من أن تتحول في مدة قصيرة تفوق حدّ التصديق إلى الديانة الرسميّة للدولة الرومانية. وبينما كانت البنية الاجتماعية للإمبراطورية الرومانية تتجمد ببطء مشكّلة نظاماً إقطاعياً كان لا بد أن يبقى في أوربا ألف سنة، فإن البنية الاجتماعية للديانة الكاثوليكية قد بدأت في التحوّل، أيضاً. فانحسرت أهمية الموقف النَّبوي الذي كان يشجّع على مساءلة السلطة الدنيوية وانتقادها في انتهاكها لمبادئ المحبة والعدالة. وكان الموقف الجديد يقتضي

الدعم غير التمييزي لسلطة الكنيسة بوصفها مؤسّسة. وأُعطي للجماهير مثل هذا الإرضاء السيكولوجي، وهو أنها قد قبلت اتكاليتها وفقرها باستسلام، باذلةً قليلاً من الجهد لتحسين وضعها الاجتماعي.

إن التبدّل الأهم من وجهة نظر هذا البحث هو تحوّل التأكيد عن العناصر الأبوية الخالصة إلى المزيج من العناصر الأمومية والأبوية. فقد كان الإله اليهودي في «العهد القديم» إلهاً أبوياً بصورة صارمة؛ وفي النشوء الكاثوليكي، أعيد إدخال فكرة الأم كلية المحبة وكلية المغفرة. إذ ترمز الكنيسة الكاثوليكية ذاتها -وهي الأم كلية الاشتمال- وكذلك مريم العذراء إلى روح المغفرة والمحبة الأمومية، في حين يمثّل اللهُ، الأبُ، في المبدأ التراتبي السلطةَ التي على الإنسان أن يخضع لها من دون تذمّر أو تمرد. ولا ريب أن هذا المزيج من العناصر الأبوية والأمومية كان

---

(21) إن التحوّل في الدور الاجتماعي للمسيحية ووظيفتها قد ارتبط بتبدّلات عميقة في روحها؛ فقد أصبحت الكنيسة منظمة تراتبيّة. وتحوّل التأكيد بصفة متزايدة عن توقّع القدوم الثاني للمسيح وتأسيس نظام جديد للمحبة والعدالة، إلى حقيقة القدوم الأصلي - والرسالة الرسولية لخلاص الإنسان من إثميّته المتأصّلة. وارتبط بذلك تبدّل آخر. فقد كان المفهوم الأصلي للمسيح يشتمل على عقيدة التبنّي التي كانت تقول إن اللّه قد تبنى الإنسانَ يسوعَ ولداً له، أي أن الإنسان المتألم والفقير قد صار إلهاً. وفي هذه العقيدة، فإن آمال الفقراء والمستضعفين وطموحاتهم الثورية قد وجدت تعبيراً دينياً. وبعد سنة واحدة من إعلان أن المسيحية هي الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية، كانت العقيدة التي قُبلت رسمياً هي أن اللّه ويسوع متماثلان، ولهما الماهية ذاتها، وأن اللّه لم يتجلَّ إلا في جسد إنسان واحد. وفي هذه الرؤية، فإن الفكرة الثوريّة لارتفاع الإنسان إلى اللّه قد حلّ محلّها فعل المحبة من اللّه بأن ينزل إلى الإنسان، إن جاز التعبير، فينقذه بذلك من فساده.

cf. E. Fromm, **Die Entwiclung des Christus Dogmas**, Psychoanalytischer Verlag, Vienna, 1931.

مزيجاً من العوامل الرئيسة التي كانت الكنيسة تدين بها في جاذبيتها وتأثيرها الهائل في أذهان الناس. فقد كانت الجماهير، التي تقمعها السلطات الأبوية، تستطيع أن تتحول إلى الأم المحبّة التي من شأنها أن تطيّب خاطرها وتتشفّع لها.

ولم تكن الوظيفة التاريخية للكنيسة مجرد وظيفة المساعدة على تأسيس النظام الإقطاعي البتة. فقد كان أهم إنجاز لها، وبعون كبير من العرب واليهود، هي نقل العناصر الماهوية في الفكر اليهودي واليوناني إلى ثقافة أوربا البدائية. لكأن التاريخ الغربي قد وقف ما يقرب من ألف عام في انتظار اللحظة التي تمّ فيها إيصال أوربا الشمالية إلى مرحلة النمو التي كان فيها عالم حوض البحر الأبيض المتوسط قد وصل فيها إلى بداية عصور الظلام. وعندما انتقل الميراث الروحي لأثينا والقدس إلى الشعوب الأوربية الشمالية وأرواها، أخذت البنية الاجتماعية المتجمدة في الذوبان وبدأ نشوء اجتماعي وروحي متفجّر من جديد.

وأُسُس النشوء الجديد هي اللاهوت الكاثوليكي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وأفكار الانبعاث الإيطالي، و«اكتشاف الفرد والطبيعة»، ومفهومات المذهب الإنساني والقانون الطبيعي و«الإصلاح الديني». وكان الأشد تأثيراً والأبعد مدى في النشوء الأوربي والعالمي هو «الإصلاح الديني». فقد عادت البروتستانتية والكالڤانية إلى الروح الأبوية الخالصة في «العهد القديم» وحذفت عنصر الأم من المفهوم الديني. فلم يعد الإنسان محاطاً بالمحبة الأمومية للكنيسة والعذراء، بل كان وحيداً، يواجه إلهاً صارماً متجهماً لا يمكن نيل رحمته إلا بفعل الاستسلام التام. وصار الأمراء وكذلك الدولة من ذوي القدرة الكلية، التي تسوّغها تكليفات الله. وأدّى الانعتاق من الروابط الإقطاعية إلى الإحساس المتزايد بالعزلة والعجز، ولكن

في الوقت ذاته أثبت الجانب الإيجابي في المبدأ الأبوي موجوديّته في انبعاث الفكر العقلي والفردانيّة(22).

ويُظهر انبعاث الروح الأبوية منذ القرن السادس عشر، ولا سيما في البلدان البروتستانتية، الجانبين **الإيجابي و السلبي** للمذهب الأبوي على السواء. ويتبدّى الجانب السلبي في الرضوخ الجديد للدولة والسلطة الزمنية، وللأهمية المتزايدة دوماً للقوانين التي يسنّها البشر وللتراتبيات الدنيوية. ويُسفر الجانب الإيجابي عن نفسه في الروح المتنامية للمعقولية والموضوعية وفي نموّ الضمير الفردي والاجتماعي. وازدهار العلم في عصرنا هو تجلٍّ من أشد تجلّيات الفكر العقلي التي أنتجها البشر في أي وقت تأثيراً في النفس. ولكن **المركّب الأمومي**، في كلا جانبيه الإيجابي والسلبي، لم يختفِ من المشهد الغربي الحديث مطلقاً. فالجانب الإيجابي، وهو فكرة المساواة البشرية، وقداسة الحياة، وحق البشر كافةً في المشاركة في ثمار الطبيعة، قد وجدت تعبيرها في القانون الطبيعي، والمذهب الإنساني، وفلسفة التنوير، وغايات الاشتراكية الديمقراطية. والمشترك في كل هذه الأفكار هو المفهوم الذي فحواه أن كل البشر أولاد الأرض ولهم الحقّ في أن يتغذّوا بها، وأن يستمتعوا بالسعادة من دون الاضطرار إلى إثبات هذا الحق بإنجاز له أية مكانة خاصة. إن أخوّة كل البشر تتضمّن أنهم أبناء للأم ذاتها، لهم حق لا يمكن أن يُنزَع في الحب والسعادة. والإنسان بسيطرته على الطبيعة كما تتجلّى في الإنتاج الصناعي، يتحرّر من التعلّق بروابط الدم والأرض، فهو يؤنسِنُ الطبيعة ويطبّع ذاته.

---

(22) راجع التحليل المستوفى والألمعي لهذه المشكلات في:

M. N. Roy, "**Reason, Romanticism and Revolution,**" Renaissance Publishing Co., Calcutta, 1952.

ولكننا نجد جنباً إلى جنب مع نموّ السمات الإيجابية للمركّب الأمومي في النموّ الأوربي استمرار الارتداد إلى سماته السلبية، أو حتى زيادة فيها- التعلق المفرط بالدم والأرض. فالإنسان- المتحرر من الروابط التقليدية للجماعة القروسطية، الخائف من الحرية الجديدة التي حولّته إلى ذرّة منعزلة- قد فرّ إلى وثنية الدم والأرض، التي نرى التعصّب القومي والعرقي أوضح تعبيرين عنها. فبالإضافة إلى النمو التقدمي، الذي هو مزيج من الجانب الإيجابي في كلتا الروحين الأبوية والأمومية، سار نموّ السمات السلبية في كلا المبدأين: عبادة الدولة، الممتزجة بوثنية العرق أو الدولة. والفاشية والنازية والستالينيّة هي أعنف تبدّيات هذا الامتزاج للدولة مع عبادة العشيرة، وكلا المبدأين يتجسّد في شخص الـ«فورر» Füehrer(*).

إلا أن الاستبداديات الشمولية الجديدة ليست التبدّيات الوحيدة للتعلّق السفاحي في عصرنا على الإطلاق. فإن انهيار عالم القرون الوسطى الكاثوليكي الغيبيّ قد أدّى إلى شكل أسمى لـ «الكاثوليكية»، أي شكل الشمولية الإنسانية المتغلّبة على عبادة العشيرة، وقد اتّبع هذا النشوء مقاصد الزعماء الروحيين لفكر المذهب الإنساني منذ عصر الانبعاث [أو النهضة]. ولكن بينما خلق العلم والتقنية شروط هذا النشوء، فقد تراجع العالم الغربي إلى أشكال جديدة من الوثنية القائمة على العشيرة، وهي ذلك التوجّه الذي حاول أنبياء «العهد القديم» وكذلك المسيحية الباكرة أن يجذّروه(**). وحلت الحركة القومية، التي هي في الأصل حركة

(*) الفورر وتُلفَظ خطأً «الفُهرر»، هو الزعيم في الألمانية، وهو لقب هتلر.

(المترجم)

(**) «جذّره» أو «أجذره» فـ«انجذر»: استأصله.

(المترجم)

تقدّمية، محل روابط الإقطاعية والمطلقية. ويحظى الإنسان العادي اليوم بإحساسه بالهوية من انتمائه إلى أمة، بدلاً من أنه «ابن إنسان». ويغلّف موضوعيته، أي عقله، هذا التعلّق. ويحكم في «الغريب» بمعايير مختلفة عما يحكم به بشأن أعضاء عشيرته. ومشاعره نحو الغريب مغلّفة كذلك. فالذين هم غير «مألوفين» من خلال روابط الدم والأرض (المعبَّر عنها بالمشترك في اللغة والعادات والطعام والأغنيات وما إلى ذلك) يُنظَر إليهم بسوء الظن، ويمكن أن تنشأ الأوهام البارانويائية لدى أقل إهاجة. وهذا التعلّق السِّفاحي لا يسمّم علاقة الفرد بالغريب وحسب، بل يسمّم كذلك العلاقة بينه وبين أعضاء العشيرة. والشخص الذي لم يتحرر من روابط الدم والأرض ليس مولوداً تماماً بوصفه إنساناً؛ وقدرته على الحب والعقل مشلولة؛ وهو لا يستطيع أن يَخبُر نفسه ولا أخاه الإنسان في واقعهما -وواقعه- الإنساني.

والنعرة القومية هي شكل سفاح القربى عندنا، وهي وثنيّتنا، وهي جنوننا. و«النعرة القومية» هي عبادته. ويكاد لا يكون من الضروري أن أقول إنني أقصد بـ«النعرة القومية» ذلك الموقف الذي يضع فيه المرء أمته فوق البشرية، وفوق مبادئ الحق والعدل؛ ولا أقصد اهتمام المرء بأمته بمحبة، والذي قوامه الاهتمام بحسن حال الأمة معنوياً ومادياً- وليس السيطرة على الأمم الأخرى. وكما أن محبة الفرد التي تستبعد محبة الآخرين ليست محبة، فإن حب المرء لبلده حباً لا يكون جزءاً من محبته للإنسانية ليس حباً، وإنما هو عبادة وثنية[23].

---

(23) حول مشكلة النعرة القومية راجع الدراسة الشاملة والعميقة:

R. Rocker, **"Nationalism and Culture,"** Rocker Publ. Comm., Los Angeles, 1937.

ويمكن أن نرى الطابع الوثني للإحساس القومي في رد الفعل على انتهاكات رموز العشيرة، وهو رد فعل شديد الاختلاف عن رد الفعل على انتهاك الرموز الدينية أو الأخلاقية. ولنتصور إنساناً يأخذ علم بلده إلى شارع في إحدى مدن العالم الغربي، ويطؤه على مرأى من الناس الآخرين. إنه سيكون محظوظاً إذا لم يُقتَل من دون محاكمة. إن من شأن كل شخص تقريباً أن يتنابه إحساس عنيف بالغضب والأنفة، يكاد لا يسمح بأي تفكير موضوعي. والإنسان الذي ازدرى العلَم من شأنه أن يكون قد قام بأمر يتعذّر التعبير عنه؛ وأن يكون قد ارتكب جناية ليست واحدة من الجنايات، بل «الـ» جناية، الجناية التي لا تُغتفر ولا يُصفَح عنها. فجملة من هذا القبيل هي انتهاك لحرمة المقدّسات، والإنسان الذي يقول ذلك يصير مسخاً، ويصير خارجاً على القانون في مشاعر أنداده.

ولكي نفهم الصفة الخاصة في الشعور المثار، يمكن أن نقارن رد الفعل هذا برد الفعل الذي يمكن أن يحدث إذا قام إنسان وقال، «إنني محبِّذ لقتل كل الزنوج، أو كل العرب؛ إنني محبِّذ لشنّ حرب لفتح أرض جديدة.» وبالفعل، يشعر جلّ الناس بأن ذلك رأي غير أخلاقي، غير إنساني. ولكن المسألة الحاسمة هي أنه لن يُحدِث الشعور عميق المستقرّ والذي لا يُسيطَر عليه بالحفيظة الثائرة والغيظ. فرأي كهذا هو مجرد رأي «رديء»، ولكنه ليس تدنيساً للمقدسات، وليس هجوماً على «المقدّس». وحتى لو تحدّث إنسان عن اللّه باستصغار، فمن العسير أن يثير الإحساس ذاته بالحفيظة التي تثور على «الـ» جناية، على تدنيس المقدّسات الذي هو انتهاك رموز البلد. ومن السهل تبرير رد الفعل على انتهاك الرموز القومية بالقول إن الإنسان الذي لا يحترم بلده يُظهر انعدام التضامن الإنساني والشعور الاجتماعي؛ ولكن ألا يصدق ذلك أيضاً على الإنسان الذي يدافع عن الحرب، أو قتل شعب بريء، أو استغلال الآخرين لمصلحته الشخصية؟ ومما لا ريب فيه أن

انعدام اهتمام المرء ببلده تعبير عن انعدام المسؤولية الاجتماعية والتضامن الإنساني، شأن الأفعال الأخرى المذكورة هنا، ولكن رد الفعل على انتهاك العَلَم يختلف أساساً عن رد الفعل على التنصّل من المسؤولية الاجتماعية في كل النواحي الأخرى. فأحد الموضوعات «مقدس» وهو رمز لعبادة العشيرة؛ وليست كذلك الموضوعات الأخرى.

وبعد أن أخفقت الثورات الأوربية الكبيرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر في تحويل «التحرر من» إلى «الحرية في»، أصبحت النعرة القومية وعبادة الدولة من أعراض الارتداد إلى التعلّق السّفاحي. ولن يعثر الإنسان على شكل إنساني جديد للترسّخ، ويحولّ عالمه إلى وطن إنساني حقيقي، إلا عندما يُفلح في تنمية عقله وحبه تنمية أكبر مما فعل حتى الآن، وعندما يستطيع أن يبني عالماً قائماً على التضامن والعدل الإنسانيين، ويستطيع أن يشعر بالترسّخ في تجربة الأخوّة الشاملة.

د - الإحساس بالهويّة - الفردية ضد التماثل القطيعي:

يمكن تعريف الإنسان بأنه الحيوان الذي يمكن أن يقول «أنا»، الذي يمكن أن يدرك نفسه بوصفه وجوداً منفصلاً. والكائن الحيواني الذي هو في داخل الطبيعة، ولا يتجاوزها، ليس مدركاً ذاتَه، وليست به حاجة إلى الإحساس بالهوية.

والإنسان، لأنه انخلع عن الطبيعة، وحُبِي بالعقل والتخيّل، يحتاج إلى أن يشكّل مفهوماً عن نفسه، ويحتاج إلى أن يقول وأن يشعر بـ«أنا هو أنا». ولأنه لا يُعاش، بل يعيش، ولأنه فَقَد وحدته الأصلية مع الطبيعة، عليه تكوين القرارات، وهو مدرِكٌ أنه هو وجاره شخصان منفصلان، وعليه أن يكون قادراً

على الإحساس بأنه فاعل أفعاله. وكما هي الحال مع الحاجة إلى التواصل والترسّخ والتجاوز، فإن هذه الحاجة إلى الإحساس بالهويّة شديد الأهمية والضرورة بحيث لا يمكن أن يظل سوياً إذا لم يجد سبيلاً ما إلى إشباعها. وإحساس الإنسان بالهوية ينمو في عملية الخروج من «الروابط الأولّية» التي تربطه بالأم وبالطبيعة. والوليد، الذي لا يزال يشعر بالوحدة مع الأم، لا يمكن له بعدُ أن يقول «أنا»، وليست لديه حاجة إلى ذلك. ولا يصل إلى إدراك ذاته بوصفه كائناً متميّزاً إلا بعد أن يكون قد تصورّ أن العالم الخارجي منفصل ومختلف عنه، وتكون إحدى آخر الكلمات التي يتعلّم استخدامها هي «أنا» في الإشارة إلى نفسه.

وفي نشوء الجنس البشري تعتمد الدرجة التي يدرك فيها الإنسان أنه ذات منفصلة على المدى الذي خرج فيه من العشيرة والمدى الذي نما فيه التفرد. ويمكن لعضو العشيرة البدائية أن يعبّر عن إحساسه بالهوية في صيغة «أنا نحن»؛ وهو لا يستطيع بعدُ أن يتصورّ أنه «فرد» يوجد بمعزل عن الجماعة. وفي العالم القروسطي، كان الفرد متماثلاً مع الدور الاجتماعي في التراتب الإقطاعي. ولم يكن الفلاح هو الإنسان الذي صادف أن كان فلاحاً، ولا النبيل هو الإنسان الذي صادف أن كان نبيلاً إقطاعياً. لقد **كان** فلاحاً أو نبيلاً، وهذا الإحساس بالموقع الثابت كان جزءاً ماهوياً من إحساسه بالهوية. وعندما انهار النظام الإقطاعي، اهتزّ هذا الإحساس بالهويّة وثار السؤال الخطير «من أنا؟»- أو بمزيد من الدقة، «كيف أعرف أنني أنا؟» وكان هذا هو السؤال الذي أثاره ديكارت في صيغة فلسفية. وأجاب عن سؤال الهوية بقوله: «أنا أشك - فإذن أنا أفكر، وأنا أفكر- فإذن أنا موجود.» وهذه الإجابة قد صبّت كل التأكيد على خبرة «أنا» بوصفه موضوع النشاط «**التفكيري**»، وقصّرت عن رؤية أن «أنا» تعاش خبرته كذلك في عملية الشعور والعمل الإبداعي.

لقد سار نموّ الثقافة الغربية في اتجاه خلق أساس للخبرة الكاملة للفردية. وكان المأمول أنه بجعل الفرد حراً من الناحيتين السياسية والاقتصادية، وبتعليمه أن يفكرّ في نفسه وبتحريره من الضغط التسلّطي، أن يمكّنه ذلك من أن يشعر بـ«أنا» بمعنى أنه مركز قدراته وفاعلها النشيط وأن يَخْبُرَ نفسه من حيث هي. إلا أن أقلّية فقط هي التي حققّت الخبرة الجديدة لـ «أنا». فالفردانية لم تكن بالنسبة إلى الأكثرية أكثر من واجهة اختبأ خلفها الإخفاق في نيل الإحساس الفردي بالهوية.

وجرى البحث عن بدائل كثيرة من الإحساس الفردي الحقيقي بالهوية، وتمّ العثور عليها. فمفهومات الأمة، والديانة، والطبقة، والمهنة تفي بالحاجة إلى تأثيث الإحساس بالهوية. والأقوال «أنا أمريكي»، «أنا بروتستانتي»، و«أنا رجل أعمال» هي الصيغ التي تساعد الإنسان على خبرة الإحساس بالهوية بعد زوال هوية العشيرة الأصلية وقبل اكتساب الإحساس الفردي بالهوية. والتحديدات المختلفة للهوية تُستخدم معاً على وجه العموم في المجتمع المعاصر. وهي بالمعنى الواسع تحديدات للهوية بالمكانة، وتكون أكثر فعالية إذا امتزجت بالبقايا الإقطاعية القديمة، كما هي الحال في أوربا. وفي الولايات المتحدة، التي لم يبقَ فيها إلا القليل جداً من البقايا الإقطاعية، والتي فيها الكثير جداً من الحَراك الاجتماعي، فمن الطبيعي أن تكون هذه التحديدات للهوية بالمكانة أقل فعالية، وأن يتحولّ الإحساس بالهويّة باطّراد إلى خبرة التماثل.

وبالنظر إلى أنني لست مختلفاً، وأنني مثل الآخرين، ويعترف الآخرون أنني «مثيل نظامي»، فبوسعي أن أشعر أنني «أنا». أنا - «كما تريدني» - كما يعبرّ بيرانديلّو Pirandello عن ذلك في عنوان إحدى مسرحياته. وبدلاً من هوية العشيرة ما قبل الفردانية، تنمو هوية قطيعية جديدة، يعتمد فيها الإحساس بالهوية

على الإحساس الذي لا شكّ فيه بالانتماء إلى الجمهور. ولا يبدّل الحقائق أنه لا يتمّ في الكثير من الأحيان تمييز هذا التواحد والتطابق من حيث هو، بل يغطّيه وهم الفردية.

وليست مشكلة الإحساس بالهوية، كما تُفهم عادةً، مجرد مشكلة فلسفية، أو مشكلة لا تتعلّق إلا بعقلنا وفكرنا. فالحاجة إلى الإحساس بالهوية تنشأ من الشرط الصميمي لوجودنا الإنساني، وهي مصدر أشد مجاهداتنا. وما دمت لا أستطيع أن أظلّ سويّاً من دون الإحساس بـ«أنا»، فأنا مدفوع إلى القيام بأي شيء تقريباً لنيل هذا الإحساس. وخلف الشغف الشديد بالمكانة والتماثل تكمن هذه الحاجة الصميمية، وهي في بعض الأحيان أقوى حتى من الحاجة إلى البقاء المادي. وماذا يمكن أن يكون أوضح من أن الناس يرغبون في المجازفة بحيواتهم، وفي التخلّي عما يحبّونه، وأن يتنازلوا عن حريتهم، وأن يضحّوا بأفكارهم، من أجل أن يتّحدوا في القطيع، ويتطابقوا، فينالوا بذلك الإحساس بالهوية، ولو أنه إحساس وهمي.

هـ - الحاجة إلى إطار للتوجُّه والإخلاص -

العقل ضد رفض العقل:

إن القول بأن الإنسان له عقل ومخيّلة لا يُفضي إلى ضرورة أن يكون لديه إحساس بالهوية وحسب، بل إلى توجيه نفسه في العالم عقلياً كذلك. ويمكن أن تقارَن هذه الحاجة بعملية التوجّه الجسدي التي تنمو في السنوات الأولى من الحياة، والتي تكتمل عندما يستطيع الطفل أن يسير بمفرده، وأن يلمس الأشياء ويمسك بها، وهو يعرف ما هي. ولكن عندما يتمّ اكتساب القدرة على السير والتكلّم، لا تكون قد اتُّخِذت إلا الخطوة الأولى نحو التوجّه. إذ يجد الإنسان نفسه محاطاً بالظواهر المحيِّرة، ولامتلاكه العقل، عليه أن يفهمها، عليه أن يضعها في سياق ما يستطيع

أن يفهمه ويسمح له أن يعالجها بأفكاره. وكلما نما العقل، صار نظام توجّهه أوفى بالمراد، أي أنه يقرّبه من الواقع أكثر. ولكن حتى لو كان إطار توجّه الإنسان وهمياً تماماً، فإنه يشبع حاجته إلى صورة ما يكون لها معنى بالنسبة إليه. وسواء أكان يعتقد بقدرة حيوان طوطمي، أم بإله للمطر، أم بتفوّق عرقه والمقدَّر له، فإن الحاجة إلى إطار للتوجّه تكون قد أُشبعت. ومن الواضح تماماً أن صورة العالَم التي لديه تعتمد على نموّ عقله ومعرفته. وعلى الرغم من أن القدرة الدماغية للجنس البشري قد ظلّت من الوجهة البيولوجية ذاتَها آلاف الأجيال، فقد استغرق الوصول إلى **الموضوعية** سيرورة تطورية طويلة، أي الوصول إلى اكتساب القدرة على رؤية العالم والطبيعة كما هما والأشخاص الآخرين كما هم، لا أن تحرّفهما وتحرّفهم الرغبات والمخاوف. وكلما أنشأ الإنسان هذه الموضوعية، كان أشدّ صلة بالواقع، وكلما نضج، كان أفضل قدرة على إبداع عالم إنساني يكون فيه في بيته. والعقل هو ملكة الإنسان **للإحاطة** بالعالم بالفكر، المتناقضة مع الذكاء، الذي هو قدرة الإنسان على **الاحتيال** على العالم بمعونة الفكر. والعقل هو أداة الإنسان للوصول إلى الحقيقة، والذكاء هو أداة الإنسان للاحتيال على العالم بنجاح أكبر؛ والأول إنساني في ماهيّته، والثاني ينتمي إلى الجزء الحيواني من الإنسان.

والعقل هو مَلَكَة الإنسان التي يجب أن تمارس، من أجل أن تنمو، وهي غير قابلة للانقسام. وأعني بذلك أن مَلَكَة الموضوعية تشير إلى معرفة الطبيعة ومعرفة الإنسان، ومعرفة المرء للمجتمع ولنفسه. وإذا عاش المرء في أوهام حول قطاع من قطاعات الحياة، فإن قدرته على العقل تتقيّد أو تتضرّر، وبذلك ينكبح استخدامه للعقل فيما يتصل بكل القطاعات الأخرى. والعقل في هذه الناحية مثل الحب. وكما أن الحب توجّه يشير إلى كل الموضوعات ولا يتلاءم مع قَصْره

على موضوع واحد، فإن العقل مَلَكة إنسانية يجب أن تشمل كامل العالم الذي يواجهه الإنسان.

والحاجة إلى إطار للتوجّه توجد على مستويين؛ والحاجة الأولى والأكثر أساسية هي إلى امتلاك إطار **ما** للتوجّه، بقطع النظر عن أنه حقيقي أو زائف. وإذا لم يكن للإنسان مثل هذا الإطار المرْضي ذاتياً، فإنه لا يمكن أن يعيش سويّاً. وعلى المستوى الثاني تكون الحاجة إلى الاتصال بالواقع بالعقل، وإلى فهم العالم موضوعياً. ولكن ضرورة إنشاء عقله ليست ضرورة ماسّة مثل ضرورة إنشاء إطار ما للتوجّه، ما دام ما هو في خطر في الحالة الثانية هو سعادته وهدوؤه، وليس سلامته. ويغدو ذلك واضحاً إذا درسنا وظيفة **التبرير العقلي**. ومهما كان التصرف غير معقول وغير أخلاقي، فلدى الإنسان رغبة ملحّة لا يمكن قهرها في تبريرها، أي أن يبرهن لنفسه وللآخرين أن تصرّفه يقرره العقل، أو الفهم المشترك، أو على الأقلّ الأخلاق المتعارف عليها. وتكون لديه صعوبة يسيرة في أن يتصرف خلافاً للعقل، ولكنه يكاد يكون من المحال بالنسبة إليه ألا يضفي على تصرفه مظهر الباعث المعقول.

ولو كان الإنسان مجرد عقل مسلوخ عن الجسد، لكان من شأن هدفه أن يحققّه نظام فكري شامل. ولكنه بما أنه حُبِي بالجسد بالإضافة إلى العقل، فإن عليه أن يستجيب لانقسام وجوده لا بالتفكير وحسب بل كذلك في عملية العيش الكلية، في مشاعره وتصرفاته. ومن ثم فإن أي نظام توجّه مُرضٍ يشتمل لا على العناصر العقلية وحسب بل كذلك على عناصر الشعور والإحساس المعبَّر عنها في موضوع الإخلاص.

والأجوبة المقدّمة عن حاجة الإنسان إلى نظام للتوجّه وموضوع للإخلاص تختلف اختلافاً كبيراً في المضمون والشكل على السواء. فهناك أنظمة بدائية مثل

«الأرواحية» animism والطوطمية التي تمثّل فيها الأشياء الطبيعية أو يمثّل فيها الأسلاف الإجابات عن مطلب الإنسان للمعنى. وهناك أنظمة غير تأليهية مثل البوذية، تُدعى في العادة أدياناً مع أنه لا يوجد فيها مفهوم الله. وهناك أمثلة فلسفية خالصة، مثل الرواقية، وهناك أنظمة دينية وحدانية وتقدّم الإجابة عن مطلب الإنسان للمعنى بالإشارة إلى مفهوم الله.

ولكن مهما تكن محتوياتها، فإنها تستجيب جميعاً لحاجة الإنسان إلى أن يكون لديه لا مجرد نظام فكري ما، بل كذلك موضوع للإخلاص يخلع المعنى على وجوده وموضعه في الطبيعة. ولا يمكن إلا بتحليل الأشكال المتعدّدة للدين إظهار أية إجابات هي الحلول الأفضل وأية إجابات هي الحلول الأسوأ لمطلب المعنى والإخلاص، ويُنظرَ في «الأفضل» و«الأسوأ» دائماً من وجهة نظر طبيعة الإنسان ونموّه[24].

* * *

(24) من أجل مناقشة أوسع لهذه المشكلة راجع كتابي:

Psychoanalisis and Religion, Yale University Press, 1950.

ومناقشة الحاجة إلى موضوع للإخلاص والشعائر متواصلة في القسم الرابع من الفصل الثامن من هذا الكتاب.

الفصل الرابع
الصحة الذهنية والمجتمع

يعتمد مفهوم الصحة الذهنية على مفهومنا لطبيعة الإنسان. وقد جرت المحاولة في الفصل السابق لإظهار أن حاجات الإنسان وعواطفه تنشأ من وضع وجوده المتميز. وتلك الحاجات التي يشترك فيها مع الحيوانات - الجوع والعطش والحاجة إلى النوم والإشباع الجنسي- مهمة، لأنها راسخة الجذور في الكيمياء الداخلية للجسد، ويمكن أن تصبح كلها قوية عندما تظلّ غير مُشبَعة. (ولا ريب أن ذلك يصدق على الحاجة إلى الغذاء والنوم أكثر مما يصدق على الجنس، الذي إذا لم يُشبَع لا يفترض قوة الحاجات الأخرى، وعلى الأقل للأسباب الفيزيولوجية.) ولكن ليس حتى إشباعها شرطاً كافياً لسلامة العقل والصحة الذهنية. فهما تعتمدان على إشباع تلك الحاجات والعواطف التي هي بشرية بصورة خاصة، والتي تنشقّ من شروط الوضع الإنساني: الحاجة إلى التواصل، والتجاوز، والترسّخ، والحاجة إلى الإحساس بالهوية والحاجة إلى إطار للتوجّه والإخلاص. إن عواطف الإنسان الكبيرة، واشتهاءه للسلطة، وغروره، وبحثه عن الحقيقة، وشغفه بالحب والأخوّة، وتدميريته وكذلك إبداعيته، إن كل رغبة قوية تحرّض أعمال الإنسان، هي راسخة الجذور في هذا المصدر البشري وليس في مراحل اللبيدو المتنوّعة عنده كما افترض تأويل فرويد.

وبالحديث السيكولوجي، فإن حلّ الإنسان لمشكلة حاجاته الفيزيولوجية بسيط تماماً؛ فالصعوبة هنا صعوبة اجتماعية واقتصادية دون غيرها. وحل الإنسان لمشكلة حاجاته الإنسانية معقّد للغاية، وهو يعتمد على عوامل كثيرة، ويعتمد آخرها، وليس أقلّها شأناً على الطريقة التي يُنظِّمُ بها المجتمع وكيف يحدّد هذا التنظيم العلاقات الإنسانية في داخله.

والحاجات النفسيّة الأساسيّة الناشئة من خصوصيات الوجود الإنساني يجب إشباعها بطريقة أو بأخرى، إذا لم يكن للإنسان أن يصبح مجنوناً، كما أن حاجاته الفيزيولوجية يجب إشباعها لئلا يموت. ولكن **الطريقة** التي يمكن بها إشباع الحاجات النفسية متنوّعة، والاختلاف بين طرق الإشباع المتعدّدة معادل للاختلاف في درجات الصحة الذهنية المتعددة. وإذا لم تجد ضرورة من الضرورات الأساسية تحقيقاً لها، فالنتيجة هي الجنون؛ وإذا أُشبِعت ولكن بطريقة غير مُرْضِية -بالنظر إلى طبيعة الوجود الإنساني- فالعاقبة هي العُصاب (سواء أكان ظاهراً أم في شكل الخلل المحتذى به اجتماعياً). وعلى الإنسان أن يصل نفسه بالآخرين، ولكنه إذا قام بذلك بطريقة تواكلية أو اغترابية، فإنه يفقد استقلاله وسلامته؛ ويكون ضعيفاً، ويعاني، ويغدو عدائياً أو جامد الشعور. ولا يمكن له إلا بالعمل الإنتاجي أن يصل نفسه بالطبيعة، وأن يصير متّحداً معها، ومع ذلك لا ينغمس فيها. فما دام الإنسان يظلّ مترسّخاً سِفاحياً في الطبيعة، والأم، والعشيرة، فإنه يكون معوَّقاً عن تنمية فرديته، وعقله؛ ويظل فريسة الطبيعة العاجز، ومع ذلك لا يستطيع أن يشعر بالوحدة معها. ولا يمكن له أن يشعر أنه في بيته، آمناً في نفسه، وسيّد حياته إلا إذا أنمى عقله وحبّه، واستطاع أن يعيش خبرة العالم الطبيعي والاجتماعي بطريقة إنسانية. ويكاد لا يكون من الضروري أن نشير إلى أنه في شكلي التجاوز الممكنين، فإن التدميرية تُفضي إلى التألم، والإبداعية إلى السعادة. ومن السهل أن نرى أنه

لا يمكن أن يمنح الإنسان القوة إلا إحساس بالهوية قائم على خبرة قدراته، في حين تتركه كل أشكال الهوية القائمة على الجماعة متّكلاً، ومن ثم ضعيفاً. وفي مآل الأمر، فإنه لا يستطيع أن يجعل هذا العالم عالمـ«ـه» إلا إلى الحدّ الذي يفهم فيه الواقع؛ وإذا عاش في الأوهام، فإنه لا يبدّل الشروط التي اقتضت هذه الأوهام.

وفي الإجمال، يمكن القول إن مفهوم الصحة الذهنية يترتّب على شروط الوجود الإنساني الصميمية، وهي ذاتها بالنسبة إلى الإنسان في كل العصور وكل الثقافات. **وتتميّز الصحة الذهنية بالقدرة على الحب والإبداع، وبالخروج من الروابط السِّفاحية بالعشيرة والتراب، وبالإحساس بالهوية القائم على خبرة المرء نفسَه بوصفه فاعل قدراته وعاملها، وبفهم الواقع في داخل أنفسنا وخارجها، أي بتنمية الموضوعية والعقل.**

ويتوافق هذا المفهوم للصحة الذهنية ماهوياً مع المعايير التي نصّ عليها معلّمو الجنس البشري الروحيون العظام. ويبدو هذا التوافق لبعض علماء النفس الحدثيين برهاناً على أن مقدّماتنا السيكولوجية ليست «علمية» بل هي «مُثُل» فلسفية أو دينية. ومن الواضح أنهم يجدون صعوبة في استخلاص النتيجة التي فحواها أن التعاليم الكبيرة لكل الثقافات كانت قائمة على التبصّر العقلي لطبيعة الإنسان، ولشروط نمائه الكامل. وتبدو هذه النتيجة الأخيرة أشدَّ وفاقاً مع الحقيقة التي مفادها أنه في أشدّ بقاع هذه الكرة الأرضية اختلافاً، وفي عصور مختلفة من التاريخ، كان «الأفراد الأيقاظ» يعظون بالمعايير ذاتها من دون تأثير، أو بتأثير طفيف من بعضهم في بعضهم الآخر. وكان إخناتون وموسى وكونغ فوستة ولاوتسه والبوذا وجيساجا وسقراط ويسوع يفترضون معايير الإنسانية ذاتها، مع اختلافات صغيرة وغير مهمة فقط.

وهناك صعوبة خاصة على الأطباء النفسيين وعلماء النفس أن يذلّلوها لكي يقبلوا **معايير التحليل النفسي الإنساني**. إنهم لا يزالون يفكّرون في المقدّمات الفلسفية لمادة القرن التاسع عشر التي كانت تزعم أن الظواهر النفسية لا بد أن تكون مترسّخة في (وتسبّبها) عمليات بدنية، **فيزيولوجية**، تناظرها. وهكذا فإن فرويد، الذي قولب هذا النمطُ من المادية توجّهه الفلسفي، قد اعتقد أنه قد عثر على هذا الأساس الفيزيولوجي للعاطفة البشرية في «اللبيدو». وفي النظرية المقدَّمة هنا، لا توجد أسس فيزيولوجية مناظرة للحاجات إلى التواصل والتجاوز وما إلى ذلك. فالأساس ليس جسدياً، وإنما هو الشخصية البشرية الكلية في تفاعلها مع العالم، مع الطبيعة والإنسان؛ **إنه الممارسة الإنسانية للحياة كما تنشأ عن شروط وجوده الإنساني**. وليست مقدّمتنا الفلسفية هي مادية القرن التاسع عشر، وإنما هي مقدّمة تعتبر أن تصرّف الإنسان مع أخيه الإنسان ومع الطبيعة هو الأساس التجريبي لدراسة الإنسان.

ويُفضي مفهومنا للصحة الذهنية إلى صعوبة نظرية إذا درسنا مفهوم التطور البشري. فثمت مسوّغ لا فتراض أن تاريخ الإنسان، قبل مئات الآلاف من السنين، يبدأ مع ثقافات «بدائية» حقاً، لم يكن فيها عقل الإنسان قد تطوّر إلى ما يتجاوز البدايات الأولّية، وكان فيها إطارُ توجّهِه ذا علاقة طفيفة بالواقع والحقيقة. فهل علينا أن نتحدّث عن هذا الإنسان البدائي بوصفه فاقداً للصحة الذهنية، في حين أنه يفتقر إلى مجرد الخصائص التي لا يمكن أن يمنحه إياها إلا المزيد من التطور؟ وبالفعل، فإن إحدى الإجابات التي يمكن أن تقدَّم عن هذا السؤال سوف تُفسح المجال لحل سهل؟ وتكمن هذه الإجابة في الشبه الواضح بين تطور الجنس البشري وتطور الفرد. وإذا كان لبالغ موقفُ طفل في الشهر الأول من عمره وتوجّهُه، فمن المؤكد أننا سنصنّفه بأنه مريض بشدة، ومن المحتمل بأنه فُصامي. ولكن الموقف ذاته

هو بالنسبة إلى رضيع في الشهر الأول من العمر طبيعي وصحي، لأنه ينسجم مع مرحلة نموه النفسي. فالمرض الذهني عند البالغ، إذن، يمكن أن يتميّز، كما أبان فرويد، بأنه تعلّق أو ارتداد إلى توجّه ينتمي إلى مرحلة تطورية سابقة، لم تعد وافية بالمراد، إذا أخذنا في الاعتبار حالة النموّ التي على الشخص أن يبلغها. وعلى النحو ذاته يمكن أن يقول المرء إن الجنس البشري، مثل الطفل الصغير، يبدأ بتوجّه بدائي، ومن شأن المرء أن يدعو كل أشكال التوجّه البشري، التي تنسجم مع الحالة المناسبة للتطوّر البشري بأنها صحية؛ في حين من شأن المرء أن يدعو كل «التعلّقات» و«الارتدادات» التي تمثّل أحوالاً سابقة من النموّ بأنها «مَرَضيّة» بعد أن يكون الجنس البشري قد اجتازها. وإذا كان مثل هذا الحل جذّاباً، فإنه لا يأخذ في الحسبان إحدى الحقائق. فالطفل الذي له شهر واحد من العمر ليس لديه بعدُ الأساس العضوي للموقف الناضج. وليس في وسعه في أي ظرف من الظروف أن يفكّر ويشعر ويتصرف مثل بالغ ناضج. وعلى العكس من ذلك، فقد كانْ لدى الإنسان قبل مئات الآلاف من السنين كل الجهاز العضوي للنضج؛ ولم يتبدّل دماغه، وتناسقه البدني، وقدرته الجسدية في كل ذلك الزمان. وقد اعتمد تطوره كلياً على قدرته على نقل المعرفة إلى الأجيال القادمة، ومن ثم على مراكمتها. فالتطور الإنساني هو نتاج النموّ الثقافي، وليس نتاج تبدّل عضوي. وإذا وُضع وليد من أشدّ الثقافات بدائية في ثقافة من أرفعها تطوراً فمن شأنه أن ينشأ مثل كل الأطفال الآخرين في هذه الثقافة، لأن العامل الوحيد الذي يحدد نموّه هو العامل الثقافي. وبكلمات أخرى، فمع أن طفل الشهر الواحد من العمر لا يمكن أن يكون لديه النضج الروحي لشخص بالغ - فمهما كانت الأوضاع الثقافية- فإن أي إنسان من المرحلة البدائية فما بعدها، يمكن أن يبلغ اكتمال الإنسان في ذروة تطوره شريطة أن تُعطى له الشروط الثقافية لمثل هذا النضج. ويترتّب على ذلك أن الحديث عن

الإنسان البدائي السفّاحي غير العاقل، بأنه في مرحلة تطورية عادية، يختلف عن إنشاء مثل هذا القول حول الوليد. ومع ذلك، ومن جهة أخرى، فإن نموّ الثقافة شرط ضروري للنموّ الإنساني. وهكذا، لا يبدو أن هناك إجابة مُرْضِية تماماً عن المشكلة؛ فمن إحدى زوايا النظر يمكن أن نتحدث عن فقدان الصحة الذهنية؛ ومن زاوية نظر أخرى يمكن أن نتحدث عن مرحلة باكرة في التطور. ولكن لا تكون الصعوبة كبيرة إلا إذا كنا نعالج المشكلة في أعمّ أشكالها؛ وحالما نصل إلى مشكلات عصرنا الأكثر ملموسية، نجد أن المشكلة أقلّ تعقيداً بكثير. فقد بلغنا مرحلة التفرد التي لا يمكن فيها إلا للشخصية الناضجة النامية تماماً أن تستفيد استفادة مثمرة من الحرية؛ وإذا لم يقم الإنسان بتنمية عقله وقدرته على الحب، كان عاجزاً عن حمل عبء الحرية والفردية، يحاول الفرار إلى الروابط الاصطناعية التي تمنحه الإحساس بالانتماء والترسّخ. وأي ارتداد في هذه الأيام عن الحرية إلى الترسّخ المصطنع في الدولة أو العرق هو علامة من علامات المرض الذهني، مادام هذا الارتداد لا يتوافق مع حالة التطور التي كان قد بلغها وتؤدي إلى الظواهر المَرَضية التي لا ريب فيها.

وبصرف النظر عن مسألة هل نتحدث عن «الصحة الذهنية» أم «النموّ الناضج» للجنس البشري، فإن مفهوم الصحة الذهنية أو النضج مفهوم موضوعي، يتمّ الوصول إليه بامتحان «الوضع الإنساني» والضرورات والحاجات الإنسانية الناشئة عنه. ويترتّب على ذلك، كما أشرتُ في الفصل الثاني، أن الصحة الذهنية لا يمكن أن تُعرَّف على أساس «توافق» الفرد مع مجتمعه، بل على العكس، **انها يجب ان تُعرَّف على أساس توافق المجتمع مع حاجات الإنسان**، ودوره في رفد نموّ الصحة الذهنية أو تعويقه. وسواء أكان الفرد صحيحاً أم لا، فهو في المقام الأول ليس فردياً، بل يعتمد على بنية مجتمعه. والمجتمع الصحيح يرفد قدرة

الإنسان على محبة إخوته البشر، وعلى العمل بإبداعية، وعلى امتلاك إحساس بالذات قائم على خبرة قدراته الإنتاجية. والمجتمع غير الصحيح هو الذي يخلق العداوة المتبادلة وسوء الظن المتبادل، والذي يحوّل الإنسان إلى أداة لاستخدام الآخرين واستغلالهم، ويحرمه من الإحساس بالذات، إلا بمقدار ما يرضح للآخرين أو يصبح شخصاً آلياً. ويمكن أن تكون للمجتمع كلتا الوظيفتين؛ فيمكن أن يرفد النمو الصحي، ويمكن أن يعوّقه؛ وفي الواقع، تقوم جُلّ المجتمعات بكلتا الوظيفتين، وليس السؤال إلا إلى أية درجة وفي أية اتجاهات تمارس تأثيرها الإيجابي والسلبي.

وهذه الرؤية التي مفادها أن الصحة الذهنية يجب أن تتحدّد موضوعياً وأن للمجتمع تأثيراً رافداً و مشوِّهاً للإنسان، لا تتناقض مع الرؤية النسبوية، التي نوقشت آنفاً وحسب، بل كذلك مع رؤيتين أُخريين أود أن أبحث فيهما الآن. إحداهما، وهي حتماً الرؤية الأكثر شعبية اليوم، تريدنا أن نصدّق أن المجتمع الغربي المعاصر وبصورة أشدّ تخصيصاً «الطريقة الأمريكية في الحياة» تتوافق مع أعمق حاجات الطبيعة البشرية وأن التلاؤم مع هذه الطريقة في الحياة يعني الصحة الذهنية والنضج. وهكذا بدلاً من أن يكون علم النفس الاجتماعي وسيلة لنقد المجتمع، يصير مستميح الأعذار للحالة الراهنة. وفي هذه الرؤية يتوافق مفهوم «النضج» و «الصحة الذهنية» مع الموقف المرغوب فيه من العامل أو المستخدَم في الصناعة أو التجارة. ولتقديم مثال على مفهوم التلاؤم هذا، أطرح تعريف الدكتور ستركر للنضج الانفعالي. يقول، «إنني أعرِّف النضج بأنه القدرة على العكوف على العمل، والقدرة على القيام، في أي عمل، بأكثر مما يُطلب منه، والجدارة بالثقة، والمواظبة على تنفيذ الخطّة بقطع النظر عن الصعوبات، والقدرة على تكوين

القرارات، وإرادةالحياة، والمرونة، والاستقلال والتسامح.»[1] ومن الواضح أن مايصفه ستركر بأنه النضج هو مناقب العامل، أو المستخدَم، أو الجندي الجيد في المنظمات الاجتماعية الكبيرة في زمننا؛ إنها الخصائص التي تُذكَر عادةً في الإعلانات عن المأمور التنفيذي الأدنى مرتبة. فالنضج بالنسبة إليه، وفي الكثير من الآخرين الذين هم مثله، هي ذلك التوافق مع مجتمعنا، من دون إثارة للسؤال أبداً حول مسألة هل هذا التوافق طريقة صحية أم مَرَضيّة يسلكها المرء في حياته.

وخلافاً لهذه الرؤية هي الرؤية التي تستمر من هوبز إلى فرويد، والتي تفترض وجود **تناقض أساسي وثابت بين الطبيعة البشرية والمجتمع**، تناقض ينجم عن الطبيعة غير الاجتماعية المزعومة في الإنسان. والإنسان عند فرويد يدفعه دافعان مترسّخان بيولوجياً: التوق إلى اللذة الجنسية، وإلى التدمير. وهدف الرغبة الجنسية هو الحرية الجنسية التامة، أي الوصول غير المحدود إلى كل النساء اللواتي يجد أنهن مرغوب فيهن. «لقد اكتشف الإنسان بالتجربة أن الحب الجنسي (التناسلي) قد أتاح له الإرضاء الأكبر، فصار في النتيجة النموذج الأصلي لكل سعادة لديه.» وهكذا لا بد أن يكون مُرغَماً على «أن يبحث عن سعادته أكثر على طريق العلاقات الجنسية، ليجعل الشهوة الجنسية التناسلية النقطة المحورية في حياته.»[2]

والهدف الآخر للرغبة الجنسية الطبيعية هو الرغبة السفّاحية في الأم التي تخلق، بصميم طبيعتها، نزاعاً وخصومة مع الأب. وقد عبّر فرويد عن أهمية هذا

---

(1) E. A. Strecker, «**Their Mothers Sons,**»,J. B. Lippincott Company, Philadelphia and New York, 1951, p. 211.

(2) **Civilizyation and Its Discontents,** loc. cit., p. 69.

الجانب من النشاط الجنسي بقوله إن منع سفاح الحُرُم «لعله الجرح الأكثر إتلافاً في أي وقت طيلة عصور الحياة الجنسية عند الإنسان.»[3]

ويؤكد فرويد في توافق تام مع أفكار روسّو أن على الإنسان البدائي مع ذلك أن يقوى على عدم إشباع تلك الرغبات الأساسية أو إشباع القليل للغاية. ففي ميسوره أن ينفّس عن عدوانه، وتوجد تقييدات قليلة لإشباع دوافعه الجنسية. و«في الواقع الفعلي، فإن الإنسان البدائي لم يعرف شيئاً عن أية تقييدات لغرائزه... وقد بدّل الإنسان المتمدّن جزءاً من فرص سعادته من أجل مقدار من "الأمن"»[4]

وبينما نرى فرويد يتّبع روسّو في فكرة «الهمجي السعيد»، فإنه يتّبع هوبز في افتراض العداوة الأساسية بين البشر. ويتساءل فرويد، «الإنسان ذئب للإنسان؛[*] من لديه الشجاعة لإنكار ذلك برغم كل الدليل في حياته وفي التاريخ؟»[5] ويعتقد فرويد أن لعدوانية الإنسان مصدرين: أحدهما، المجاهدة الفطرية من أجل التدمير (غريزة الموت)، والآخر إحباط غرائزه الجنسية، الذي تفرضه عليه الحضارة. ومع أن الإنسان يمكن أن يوجّه جزءاً من عدوانه ضد نفسه، من خلال الأنا الأعلى، ومع أن قلة قليلة هي التي تستطيع أن تصعّد رغبتها الجنسية إلى المحبة الأخوية، فإن العدوانية تظل نزعة لا يمكن استئصالها. وسوف يتنافس الناس بعضهم مع بعض دائماً، ويهاجم بعضهم بعضاً، إذا لم يكن من جراء أشياء مادية، فمن أجل حقوقهم الخاصة في العلاقات الجنسية، التي لا بدّ أن تثير أقوى الضغائن وأعنف

(3) **Ibid.,** p. 24.

(4) **Ibid.,** pp. 91, 92.

(*) homo homini lupus «الإنسان ذئب للإنسان»: قول للمسرحي الروماني القديم پلوتس Plautus. (المترجم)

(5) **Ibid.,** p. 85.

العداوات بين النساء والرجال الذين يتساوون في الأمور الأخرى. ولنفترض أن ذلك تُمكِن إزالته أيضاً بسنّ الحرية التامة في الحياة الجنسية، فإنه بذلك تكون الأسرة، الخلية الجرثومية للثقافة، قد كفّت عن الوجود؛ وإنه لصحيح أن المرء لا يستطيع أن يتنبّأ بالسبل التي يمكن أن يسير عليها النموّ الثقافي، فإن أمراً واحداً من المحتوم أن يتوقّعه، وذلكم هو أن الملمح الذي لا يُمحى للطبيعة البشرية سوف يتبعه إلى حيث يتقدم.»[6] وبما أن الحب بالنسبة إلى فرويد هو في ماهيته رغبة جنسية، فهو مُرغَم على افتراض التناقض بين الحب والتماسك الاجتماعي. والحب، وفقاً له، هو بصميم طبيعته أناني وغير اجتماعي، وليس الإحساسُ بالتضامن والحبُّ الأخوي مشاعرَ أولّية راسخة في طبيعة الإنسان، وإنما هما رغبتان جنسيتان مزجورتا الهدف.

وفرويد على أساس مفهومه للإنسان، مفهوم رغبته المتأصّلة في الإشباع الجنسي غير المحدود، وتدميريته، لا بد أن يصل إلى صورة **الصراع** الضروري بين الحضارة والصحة الذهنية والسعادة. فالإنسان البدائي صحيح وسعيد لأنه غير مُحبَط في غرائزه الأساسية، ولكنه يفتقر إلى نعمة الثقافة. والإنسان المتحضرّ أكثر أماناً، ويتمتّع بالفن والعلم، ولكنه من المحتوم أن يكون عُصابياً بسبب الإحباط المستمر لغرائزه، الإحباط الذي تفرضه الحضارة.

والحياة الاجتماعية والحضارة عند فرويد هما في ماهيّتهما في تباين شديد مع حاجات الطبيعة الإنسانية كما يراها، والإنسان مواجَه بالخيار المأساوي بين السعادة القائمة على الإشباع غير المقيَّد لغرائزه، والأمن والمنجزات الثقافية القائمة على

---

(6) **Ibid.**, p. 89.

الإحباط الغريزي، والمفضية من ثم إلى العُصاب وكل أشكال المرض الذهني الأخرى. والحضارة عند فرويد هي نتاج الإحباط الغريزي فهي لذلك سبب المرض الذهني.

ومفهوم فرويد للطبيعة الإنسانية بأنها أساساً تنافسيّة (وغير اجتماعية) هو المفهوم ذاته كما نجده عندمعظم المؤلفين الذين يعتقدون أن خصائص الإنسان في الرأسمالية الحديثة هي خصائصه الطبيعية. ونظرية فرويد في عقدة أوديپ قائمة على افتراض المزاحمة والمنافسة «الطبيعيّتين» بين الأب والأبناء على محبة الأم. ويقال إن هذا التنافس لا يمكن تجنّبه بسبب المجاهدات السِّفاحية عند الأبناء. ولا يتّبع فرويد الاتجاه الفكري ذاته إلا في افتراضه أن غرائز كل إنسان تجعله يرغب في أن يمتلك الحق المقصور عليه في العلاقات الجنسية، فيخلق الناس بذلك العداوة العنيفة فيما بينهم. ونحن لا يمكن أن نتغافل عن رؤية أن نظرية فرويد في الجنس هي في كليّتها يتم تصوّرها على أساس المقدمة الأنثروپولوجية القائلة بأن التنافس والعداء المتبادل متأصّلان في الطبيعة الإنسانية.

وقد قدّم داروين تعبيراً عن هذا المبدأ في مجال **البيولوجيا** بنظريته في «الصراع التنافسي من أجل الحياة». وقد حوّل اقتصاديون أمثال ريكاردو Riicardo وعلماء مدرسة مانتشستر ذلك إلى مجال الاقتصاد. وبعد ذلك، كان من دأب فرويد بتأثير المقدّمات الأنثروپولوجية ذاتها أن يعلن ذلك في مجال الرغائب الجنسية. ومفهومه الأساسي هو مفهوم «الإنسان الجنسي» **homo sexualis** كما كان عند الاقتصاديين مفهوم «الإنسان الاقتصادي» homo economicus. وإن كلا مفهومي الإنسان «الاقتصادي» والإنسان «الجنسي» اختلاق مناسب من شأن طبيعتهما المزعومة- المنعزلة، وغير الاجتماعية، والجشعة والتنافسية- أن تجعل

الرأسمالية تبدو النظام الذي ينسجم تماماً مع الطبيعة البشرية، وتضعها فوق متناول النقد.

وكلا الموقفين، «رؤية التوافق» والرؤية الهوبزية - الفرويدية للصراع الضروري بين الطبيعة البشرية والمجتمع، يتضمن الدفاع عن المجتمع المعاصر وكلاهما تحريف أحادي الجانب. ثم إن كليهما يتجاهل أن المجتمع ليس على صراع مع الجوانب **غير الاجتماعية** في الإنسان وحسب، التي يُنتجها المرء ذاته جزئياً، بل كذلك كثيراً ما يكون على صراع مع أَنْفَس الخصائص الإنسانية، التي يقمعها بدلاً من أن يرفدها.

والامتحان الموضوعي للعلاقة بين المجتمع والطبيعة البشرية لا بد أن يدرس التأثير الرافد والقامع للمجتمع في الفرد على السواء، آخذاً في حسبانه طبيعة الإنسان والحاجات الناشئة عنها. وبما أن معظم المؤلفين قد أكدّوا التأثير الإيجابي للمجتَمع الحديث في الإنسان، فإنني سأولي اهتماماً أقلّ بهذا الجانب واهتماماً أكثر بالوظيفة المحدِثة للمرض والمهملة إلى حد ما في المجتمع الحديث.

* * *

الفصل الخامس
الإنسان في المجتمع الرأسمالي

الطبع الاجتماعي

لا يمكن البحث بصورة مجدية في الصحة الذهنية بوصفها سمة مجردة لأناس مجردين. وإذا كان علينا الآن أن نبحث في حالة الصحة الذهنية عند الإنسان الغربي المعاصر، وأن نرى أية عوامل في نموذج حياته تؤدي إلى عدم السلامة وأية عوامل أخرى تُفضي إلى السلامة، فإن علينا أن ندرس تأثير الظروف الخاصة لنمط إنتاجنا ولنظامنا الاجتماعي والسياسي في طبيعة الإنسان؛ وعلينا أن نصل إلى صورة لشخصية الإنسان المتوسّط وهو يعيش ويعمل في هذه الظروف. ولا يمكن أن يكون لدينا أساس نحكم بموجبه في الصحة والسلامة الذهنية للإنسان الحديث إلا إذا استطعنا أن نصل إلى مثل هذه الصورة لـ«**الطبع الاجتماعي**»، وهي صورة مؤقتة وغير تامة كما يمكن أن تكون.

ما المقصود بالطبع الاجتماعي؟ إنني أشير بهذا المفهوم إلى **نُويّة الطبع الاجتماعي التي يشترك فيها جُلّ أعضاء الثقافة ذاتها على عكس الطبع الفردي الذي يختلف فيه الناس الذين ينتمون إلى الثقافة عينها بعضهم عن بعض**. وليس مفهوم الطبع الاجتماعي مفهوماً إحصائياً بمعنى أنه ببساطة المجموع

الكلي للخصال الموجودة في أكثرية الناس في ثقافة معيّنة. ولا يمكن أن يُفهم إلا بالرجوع إلى وظيفة الطبع الاجتماعي التي سنشرع الآن في مناقشتها[1].

ينبني كل مجتمع ويعمل بطرق محدّدة يقتضيها عدد من الشروط الموضوعية. وتتضمن هذه الشروط طرق الإنتاج والتوزيع التي تعتمد من ثم على الموادّ الخام، والتقنيات الصناعية، والمناخ، وعدد السكان، والعوامل السياسية والجغرافية، والتقاليد والتأثيرات الثقافية التي يتعرّض لها المجتمع. فلا يوجد «مجتمع» بصورة عامة، ولا توجد إلا بنى اجتماعية خاصة تعمل بطرق مختلفة ويمكن التحقّق منها. ومع أن هذه البنى الاجتماعية تتغيّر في سياق التطور التاريخي، فهي ثابتة نسبياً في أية فترة معيّنة، ولا يمكن لمجتمع أن يوجد إلا ضمن إطار بنيتها الخاصة. وعلى أعضاء المجتمع و/ أو طبقاته المتنوّعة أو الجماعات ذات الصفة الاعتبارية فيه أن تتصرف بطريقة تتمكّن بها من أن تؤدي الوظيفة بالمعنى الذي يتطلّبه النظام الاجتماعي. وإن وظيفة الطبع الاجتماعي هي أن يشكّل طاقات أعضاء المجتمع

---

(1) أعتمد في الصفحات التالية على بحثي «علم الطباع التحليلي النفسي وتطبيقه على فهم الثقافة»

Psychoanalytic Characterlogy and Its Application to the Understanding of Culture.

المنشور في كتاب:

"Culture and Personality" ed. by G.S. Sargent and M. Smith, Viking Fund, 1949, pp. 1-12.

وقد ظهر مفهوم الطبع الاجتماعي أصلاً في دراستي:

"Die Psychoanalitiche Charakterlogie in ihrer Anwendung für die Soziolgie" in Zeitschrift für Sozialforschung, I, Hirschfeld, Leipzig, 1931.

بطريقة لا يكون سلوكهم مسألة قرار شعوري فحواه هل يتّبعون النموذج الاجتماعي أم لا، بل مسألة رغبة في أن يتصرفوا كما يجب عليهم أن يتصرفوا وأن يجدوا في الوقت ذاته الرضى في التصرف وفقاً لمتطلّبات الثقافة. ووبكلمات أخرى، إن وظيفة الطبع الاجتماعي هي أن **يقولب الطاقة البشرية وأن يشقّ لها الأقنية ضمن مجتمع معين بقصد استمرار هذا المجتمع في تأدية وظيفته.**

وعلى سبيل المثال، فإن المجتمع الصناعي المعاصر لم يكن يستطيع بلوغ غاياته لو لم يسخّر طاقة الناس الأحرار في العمل بدرجة غير مسبوقة. وقد تمت قولبة الإنسان في شخص تواق إلى بذل معظم طاقته من أجل غاية العمل، وقد اكتسب الانضباط، ولا سيما الانتظام والدقة في المواعيد، إلى درجة غير معروفة في معظم الثقافات الأخرى. ولم يكن كافياً أن يقرر كل فرد شعورياً في كل يوم أنه يود أن يعمل، وأن يكون في الموعد المحدَّد، وما إلى ذلك، ما دام أي تقصّد شعوري من هذا القبيل من شأنه أن يُفضي إلى استثناءات أكثر بكثير مما يمكن أن تحتمله تأدية المجتمع وظيفته بسلاسة. وليس من شأن التهديد أو القوة أن يكون حافزاً كافياً، ما دامت المهمات شديدة التباين في المجتمع الصناعي الحديث يمكن أن تقتصر على المدى الطويل على الناس الأحرار ولا تكون عمل العمال المرغمين. وكان لا بد أن تتحول ضرورة العمل، والدقة في المواعيد، والانتظام إلى دافع داخلي بالنسبة إلى هذه الأهداف. وهذا يعني أنه كان على المجتمع أن يُنتج الطبع الاجتماعي الذي تكون هذه المجاهدات ملازمة له.

ولا يمكن أن يُفهم نشوء الطبع الاجتماعي بالإشارة إلى سبب واحد وحيد بل بفهم تفاعل العوامل السوسيولوجية والأيديولوجية. وبالنظر إلى أن العوامل الاقتصادية أقل سهولة في إمكانية التغيّر، فإن لها هيمنة محقَّقة في هذا التفاعل. وهذا لا يعني أن الدافع إلى الكسب المادي هو القوة الوحيدة أو الأشدّ تحريضاً في

الإنسان. بل يعني أن الفرد والمجتمع معنيّان أولاً بمهمة البقاء على قيد الحياة، وأنه لا يمكن إلا عند تأمين البقاء أن يشرعا في إشباع الحاجات الإنسانية الضرورية. وتتضمن مهمة البقاء أنّ على الإنسان أن ينتج، أي، عليه تأمين الحدّ الأدنى من الغذاء والمأوى الضروري للبقاء، وتأمين الأدوات التي يحتاج إليها حتى لأبسط العمليات الإنتاجية. وتحدّد طريقة الإنتاج بالتالي نمط الحياة وممارستها. وعلى أية حال، ليست الأفكار الدينية والسياسية والفلسفية أنظمة إسقاطية ثانوية. وحين تكون مترسّخة في الطبع الاجتماعي، فهي بالتالي تحدّد وتنظّم وتثبّت الطبع الاجتماعي.

ولأقلْ مرة أخرى في الحديث عن البنية الاجتماعية - الاقتصادية للمجتمع بوصفها تسبك طبع الإنسان، إننا لا نتحدث إلا عن قطب واحد في الصلة المتبادلة بين النظام الاجتماعي والإنسان. ويجب أن يؤخذ في الاعتبار أن القطب الآخر هو طبيعة الإنسان، التي تسبك بالتالي الشروط الاجتماعية التي يعيش فيها الإنسان. ولا يمكن أن تُفهم العملية الاجتماعية إلا إذا ابتدأنا بمعرفة واقع الإنسان، خصائصه النفسية وخصائصه الفيزيولوجية، وتفحّصنا التفاعل بين طبيعة الإنسان وطبيعة الظروف الخارجية التي يعيش في ظلّها والتي عليه أن يسيطر عليها إذا كان يريد أن يبقى.

وبينما من الصحيح أن الإنسان يكيّف نفسه مع أي ظرف من الظروف تقريباً، فهو ليس صحيفة بيضاء من الورق تكتب الثقافة عليها نصّها. والحاجات التي هي من قبيل المجاهدات من أجل السعادة والانسجام، والحب، والحرية متأصّلة في طبيعته. وهي كذلك عوامل دينامية في العملية التاريخية، من شأنها، إذا أُحبطت، أن تثير ردود الأفعال النفسية، التي تَخلق في صيرورة الأمر الشروط الملائمة للمجاهدات الأصلية. وما دامت الشروط الموضوعية للمجتمع والثقافة

محافظة على رسوخها، تكون للطبع الاجتماعي وظيفة ترسيخية مهيمنة. وإذا تبدّلت الظروف الخارجية على نحو لا تتلاءم فيه مع الطبع الاجتماعي، فإنه تنشأ **فترة فاصلة** كثيراً ما تحوّل وظيفة الطبع الاجتماعي إلى عنصر تفسيخ بدلاً من عنصر ترسيخ، وإلى ديناميت بدلاً من مهراس اجتماعي، إذا جاز التعبير.

وإذا كان هذا المفهوم لنشوء وظيفة الطبع الاجتماعي صحيحاً، فإننا نجابَه بمشكلة محيِّرة. أليس الافتراض أن بنية الطبع يسبكها الدور الذي على الفرد أن يؤدّيه في ثقافته يناقضه الافتراض أن طبع الشخص تسبكه طفولته؟ هل يمكن لكلتا الرؤيتين أن تزعم أنها صحيحة بالنظر إلى أن للطفل في سنواته الباكرة من الحياة احتكاكاً قليلاً نسبياً بالمجتمع من حيث هو مجتمع؟ إن هذا السؤال ليس من الصعب أن يجاب عنه كما يمكن أن يبدو لدى اللمحة الأولى. إذ علينا أن نفرّق بين العوامل المسؤولة عن **المحتويات** الخاصة بالطبع الاجتماعي **والطريقة** التي يتمّ بها إحداث الطبع الاجتماعي. ويمكن النظر إلى أن بنية المجتمع ووظيفة الفرد في البنية الاجتماعية تحدّدان محتوى الطبع الاجتماعي ومن جهة أخرى يمكن أن تُعدّ الأسرة **الوكالة النفسية عن المجتمع**، المؤسّسة التي لها وظيفة نقل متطلّبات المجتمع إلى الطفل النامي. وتؤدي الأسرة هذه الوظيفة بطريقتين. الأولى، وهي العامل الأهم، بالتأثير الذي يكون لطبع الأبوين في تشكّل طبع الطفل النامي. إذ ما دام طبع معظم الآباء تعبيراً عن الطبع الاجتماعي، فإنهم ينقلون بهذه الطريقة الملامح الماهوية المرغوب فيها اجتماعياً من بنية الطبع إلى الطفل. فيتمّ توصيل محبة الأبوين وسعادتهما إلى الطفل وكذلك قلقهما وعداوتهما. وبالإضافة إلى طبع الأبوين، فإن طرق تربية الطفولة المعهودة في ثقافة من الثقافات لها كذلك وظيفة صوغ طبع الطفل في اتجاه مرغوب فيه اجتماعياً. وهناك طرق وتقنيات متنوّعة في تربية الطفل يمكن أن تحقّق الغاية ذاتها، ومن جهة أخرى هناك طرق تبدو متماثلة ولكنها مع

ذلك مختلفة بسبب بنية الطبع للّذين يمارسون هذه التربية. وبالتركيز على طرق تربية الطفل، لا يمكن أن نفسّر الطبع الاجتماعي. وليست طرق تربية الطفل مهمة إلا بوصفها آلية من آليات **النقل**، ولا يمكن أن تُفهم فهماً صحيحاً إلا إذا فهمنا أولاً ما هي أنواع الشخصيات المستحبّة والضرورية في أية ثقافة معلومة[2].

وإذن، فمشكلة الظروف الاجتماعية - الاقتصادية في المجتمع الصناعي الحديث التي تخلق شخصية الإنسان الغربي الحديث والتي هي المسؤولة عن الاضطرابات في صحته الذهنية تتطلّب فهماً لتلك العناصر الخاصة في نمط الإنتاج الرأسمالي، فهماً لـ«المجتمع الحريص على الكسب» في العصر الصناعي. وإذا كان هذا التوصيف من غير مختص بعلم الاقتصاد مجملاً وأوّلياً كما لا بد أن يكون بالضرورة، فإنني آمل مع ذلك أن يكون كافياً لتشكيل الأساس للتحليل التالي للطبع الاجتماعي للإنسان في المجتمع الغربي الحالي.

بنية الرأسمالية وطبع الإنسان

آ - رأسمالية القرنين السابع عشر والثامن عشر

إن النظام الاقتصادي الذي صار سائداً في الغرب منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر هو الرأسمالية. وعلى الرغم من أن تبدّلات كبيرة قد حدثت ضمن هذا النظام، فإن ثمت ملامح معيّنة قد دامت في كل تاريخه، وبالإشارة إلى هذه الملامح المشتركة، فإنه من المشروع أن نستخدم مفهوم الرأسمالية للدلالة على النظام

(2) إن في افتراض أن مناهج تربية الطفل هي في ذاتها السبب في التشكّل الخاص للثقافة يكمن ضعف مقاربة «كاردينر» Kardiner و«غورر» Gorer والآخرين، الذين تأسّس عملهم في هذا الشأن على المقدّمات الفرويدية الأرثوذكسية.

الاقتصادي الموجود طيلة هذه المدة الكلية. وهذه الملامح المشتركة هي باختصار: 1- وجود الناس الأحرار سياسياً واقتصادياً؛ 2- بيع الناس الأحرار (العمال والمستخدمين) جهدهم لمالك رأس المال، بالتعاقد؛ 3- وجود سوق السلع بوصفه آلية تحدّد الأسعار وتنظّم تبادل النتاج؛ 4- المبدأ القائل بأن كل فرد يعمل بهدف البحث عن الربح لنفسه، وأنه مع ذلك، يُفترض أن تتأتّى المصلحة الكبرى لكل الناس.

ومع أن هذه الملامح مشتركة في الرأسمالية طوال القرون القليلة الماضية، فإن التبدّلات في هذه المدة مهمة أهمية التشابهات. وبينما نحن أشد اهتماماً في تحليلنا بتأثير البنية الاجتماعية - الاقتصادية في الإنسان، فإننا وعلى الأقل باختصار سوف ندرس ملامح رأسمالية القرنين السابع عشر والثامن عشر، وملامح الرأسمالية في القرن التاسع عشر التي هي مختلفة عن تطور المجتمع والإنسان في القرن العشرين.

وإذا تحدّثنا عن القرنين السابع عشر والثامن عشر، فلا بد من ذكر مظهرين يميّزان هذه الفترة الباكرة للرأسمالية. أولهما أنه كانت التقنية والصناعة في البداية تقارَنان بالتطور في القرنين التاسع عشر والعشرين، وثانيهما أن ممارسات الثقافة القروسطية وأفكارها قد ظلّ لها في الوقت عينه تأثير كبير في الممارسات الاقتصادية في هذه الفترة. وهكذا كان يُفترض أنه من مجانبة المسيحية والأخلاق أن يحاول أحد التجار أن يُغري زبُن تاجر آخر واستدراجهم إليه بقوة الأسعار المنخفضة أو أي شكل آخر من أشكال الاستمالة. وفي الطبعة الخامسة من كتاب **«صاحب المتجر الإنجليزي الكامل»** (1745) يُعلَن أنه منذ موت المؤلف، ديفو Defoe، في 1741، «قد ازدادت ممارسة هذا البيع بالسعر الأقلّ من سعر السوق إلى درجة مرتفعة مخجلة، بحيث إن أشخاصاً معيَّنين يعلنون جهاراً أنهم يبيعون بقية المواد التجارية

بأقل من سعر السوق.»[3] ويستشهد كتاب «صاحب المتجر الإنجليزي الكامل»، في طبعته الخامسة، بحالة ملموسة كان فيها «صاحب المتجر المفرط في النموّ» الذي كان لديه مال أكثر من منافسيه، والذي كان من ثم غير مضطر إلى استخدام الدَّين المؤخَّر، يشتري سلعه من المنتج مباشرة، ويصدّرها بنفسه، بدلاً من أن يكون ذلك من خلال وسيط، ويبيعها مباشرة إلى بائع المفرَّق، فيتمكّن بذلك بائع المفرّق من أن يبيع السلعة أرخص بَنساً واحداً لكل ياردة. وتعليق **صاحب المتجر الكامل** هو أن نتيجة هذه الطريقة كلها ليست إلا أن تُثري هذا «الرجل المشتهي للمال» وأن تمكّن رجلاً آخر من شراء ثوبه بسعر أرخص قليلاً، وهي «ميزة صغيرة جداً» لا علاقة لها بالضرر الذي يصاب به رجال الأعمال الآخرون[4]. ونجد تحظيرات مشابهة للبيع بأقلّ من سعر السوق في ألمانيا وفرنسا طيلة القرن الثامن عشر كله.

ومن المعروف جيداً كيف كان الناس متشكّكين في ذلك العصر في الآلات الجديدة، بالنظر إلى أنها كانت تهدّد بسلب العمل من الإنسان. وقد دعاها كولبير Colbert «عدوّة العمال» ويقول مونتسكيو في كتابه «عن روح القوانين» De l'Erprit des Lois (XXIII)، إن الآلات التي تُنقص عدد العمال «مُفْسِدة». والمواقف المتعدّدة المذكورة الآن قائمة على المبادئ التي حدّدت حياة الإنسان قروناً كثيرة. وكان الأهمّ من كل ذلك هو المبدأ القائل بأن المجتمع والاقتصاد يوجدان من أجل الإنسان، ولا يوجد الإنسان من أجلهما. ولم يكن أي تقدّم اقتصادي يُفترض أنه صحي إذا كان يؤذي أية جماعة في المجتمع؛ وغني عن القول إن هذا المفهوم

---

(3) إنني أتبّع هنا توصيف ف. زومبارت وأستشهد بأمثلته الإيضاحية في كتابه:
W. Sombart, "**Der Bourgeois,**"München und Leizig, 1923, p. 201 ff.

(4) **Ibid.**, p. 206.

كان وثيق الصلة بالأفكار التقليدية بمقدار ما كان التوازن الاجتماعي التقليدي محافَظاً عليه، وكان يُعتقد أن أي اختلال مُضِرّ.

ب - رأسمالية القرن التاسع عشر

في القرن التاسع عشر يتبدّل الموقف التقليدي للقرن الثامن عشر، ببطء في أول الأمر ثم بسرعة. فيفقد الإنسان الحي، بما فيه من رغائب وويلات، موقعه المركزي في النظام باطّراد، ويحتلّ هذا الموقعَ العملُ والإنتاج. وينقطع الإنسان عن أن يكون «مقياس كل الأشياء» في المجال الاقتصادي. وكان العنصر الأكثر تميّزاً في رأسمالية القرن التاسع عشر بادئ ذي بدء، الاستغلال القاسي للعامل؛ وكان يُعتقد أن القانون الطبيعي أو الاجتماعي أن يعيش مئات الآلاف من العمال على شفا الموت جوعاً. وكان يُفترض أن يكون مالك رأس المال محقاً من الوجهة الأخلاقية إذا كان في طلبه للربح يستغلّ العمال الذين يستأجرهم إلى أقصى الحدود. وكاد لا يكون أي شعور بالتضامن الإنساني بين مالك رأس المال وعماله. وكانت شريعة الغاب هي العليا. وجرى التخلّي عن كل الأفكار المقيِّدة في القرون الماضية. كان المرء يَنشد الزبون، ويحاول أن يبيع بأرخص من أسعار منافسه، والحرب التنافسية ضد الأقران عديمة الرحمة والتقييد كاستغلال العمال. ومع استعمال الآلة المحركة البخارية، يزداد تقسيم العمل، وكذلك حجم المشاريع. والمبدأ الرأسمالي الذي فحواه أن كل امرئ يبحث عن ربحه فيسهم بذلك في سعادة كل الناس يصبح المبدأ الهادي للسلوك البشري.

وتتحرر السوق بوصفها الناظم الأول من كل العناصر التقييدية التقليدية وتأخذ مكانتها على أكمل وجه في القرن التاسع عشر. وبينما يعتقد كل شخص أنه

يعمل وفقاً لمصلحته، فإنه محدَّد بالفعل بقوانين السوق الـمُغْفَلَة وبالآلة الاقتصادية. والرأسمالي الفردي يوسّع مشروعه وقبل كل شيء لا لأنه **يريد**، بل لأنه **يجب أن يوسّعه** - كما قال كارنيجي Karnegie في سيرته الذاتية - فتأخير المزيد من التوسّع من شأنه أن يعني التقهقر. وبالفعل حيث ينمو العمل، على المرء أن يستمر في جعله أكبر، سواء أشاء ذلك أم لم يشأ. وفي هذه الوظيفة للقانون الاقتصادي التي تعمل وراء ظهر الإنسان وترغمه على القيام بأمور من دون أن تعطيه حرية القرار، نرى بداية كوكبة لن تصل إلى إثمارها إلا في القرن العشرين.

وفي زمننا ليس قانون السوق وحده هو الذي يعيش ويحكم الإنسان، بل كذلك نموّ العلم والتقنية. ولعدد من الأسباب، فإن مشكلات العلم ونُظُمه هي كذلك بحيث لا يختار العالم مشكلاته؛ فالمشكلات تفرض نفسها على العالم. وهو يحلّ مشكلة، والنتيجة هي أنه لا يكون أكثر أماناً أو يقيناً، بل إن عشر مشكلات جديدة أخرى تتكشّف في موضع المشكلة الوحيدة المحلولة. وهي ترغمه على حلها؛ وعليه أن يحرز تقدّماً في سير متسارع دوماً. وسرعة العلم تفرض سرعة التقنية. والفيزياء النظرية تفرض علينا الطاقة الذرية؛ والإنتاج الناجح للقنبلة الانشطارية يفرض علينا صنع القنبلة الهيدروجينية. و **نحن** لا نختار مشكلاتنا، لا نختار منتجاتنا؛ بل نُدفَع إليها، ونُرغَم عليها - بماذا؟ بنظام لا يتجاوزه غرض ولا هدف، وهو الذي يجعل الإنسان مُلحَقاً به.

سوف نقول قدراً أكبر بكثير عن هذا المظهر من عجز الإنسان لدى تحليل الرأسمالية المعاصرة. ولكن في هذه المرحلة علينا أن نطيل الكلام أكثر قليلاً عن أهمية السوق الحديثة بوصفها الآلية المركزية لتوزيع النتاج الاجتماعي، ما دامت السوق هي الأساس لتشكّل العلاقات الإنسانية في المجتمع الرأسمالي.

لو كانت ثروة المجتمع منسجمة مع الحاجات الفعلية لكل أعضائه، لما كانت هناك مشكلة توزيعها؛ ولأمكن لكل عضو أن يأخذ من النتاج الاجتماعي بمقدار

ما يود، أو يحتاج، ولما كانت هناك حاجة إلى التنظيم، إلا بالمعنى التقني المحض للتوزيع. ولكن فيما عدا المجتمعات البدائية، لم يوجد هذا الوضع في التاريخ البشري حتى الآن. فقد كانت الحاجات أكبر على الدوام من المجموع الكلي للنتاج الاجتماعي، ولذلك كان لا بد من وضع تنظيم لمسألة كيفية توزيعه، وكم هو الإشباع الأفضل لحاجات الناس ومن هم الذين سيحصلون عليه، وما هي الطبقات التي يجب أن تُشبَع حاجاتها بأقلّ مما تريد. وفي مجتمعات الماضي الأشدّ تطوراً، كان هذا القرار يُفرض أساساً بالقوة. فكانت لطبقات معيَّنة القدرة على أن تحتاز لنفسها أفضل النتاج الاجتماعي، وأن تقرر للطبقات الأخرى أعسر الأعمال وأقذرها والنصيب الأقلّ من النتاج. وكثيراً ما كانت القوة ينفّذها الموروث الاجتماعي والديني، الذي كان يشكّل القوة النفسيّة في داخل الناس والذي كثيراً ما كان يجعل التهديد بالقوة الجسدية غير ضروري.

والسوق الحديثة آليةُ تنظيمٍ ذاتي للتوزيع، تجعل من غير الضروري تقسيم النتاج الاجتماعي وفقاً لخُطّة مقصودة أو تقليدية، فتتخلّص بذلك من ضرورة استخدام القوة في داخل المجتمع. ولا ريب أن غياب القوة أكثر اعتبارية من أن يكون حقيقياً. فالعامل الذي عليه أن يقبل نسبة الأجر المعروضة عليه في سوق العمل مرغم على قبول شرط السوق لأنه لا يستطيع أن يبقى حياً بطريقة أخرى. وهكذا فإن «حرية» الفرد وهمية إلى حد كبير. وهو يدرك أنه لا توجد قوة خارجية تُجبره على أن يعقد عقداً معيّناً؛ وهو أقل إدراكاً لقوانين السوق التي تعمل خلف ظهره، إن جاز التعبير؛ ويصدّق من ثم أنه حر، وهو فعلياً ليس كذلك. ولكن مع أن ذلك هو كذلك، فإن الطَريقة الرأسمالية في التوزيع بوساطة آلية السوق هي أفضل من أية طريقة أخرى تمّ ابتكارها حتى الآن في المجتمع الطبقي، لأنها أساس لحرية الفرد السياسية النسبية، التي تميّز الديمقراطية الرأسمالية.

ويعتمد الأداء الوظيفي الاقتصادي للسوق على **تنافس** الأفراد الكثيرين الذين يريدون أن يبيعوا سلعهم في سوق السلع، كما يريدون أن يبيعوا جهدهم أو خدماتهم في سوق العمل والشخصية. وقد أدّت هذه الضرورة الاقتصادية للتنافس، ولا سيما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إلى موقف متزايد التنافس، إذا تحدّثنا بمصطلحات علم الطباع. فقد كان الإنسان تدفعه الرغبة في التفوق على منافسه، متحركاً بذلك في عكس الموقف المعهود في العصر الإقطاعي- وهو أن كل امرئ لديه في النظام الاجتماعي موقفه التقليدي الذي يجب أن يكون راضياً به. وبصورة معارضة للاستقرار الاجتماعي في النظام القروسطي، نشأ شكل غير مسموح به من الحَراك الاجتماعي، يتنازع فيه كل الأشخاص على أفضل المواقع، ولو أنه لا يقع الخيار إلا على قلة لبلوغها. وفي هذه المزاحمة من أجل النجاح، انهارت القواعد الاجتماعية والأخلاقية للتضامن الإنساني؛ وكانت أهمية الحياة تكمن في أن يكون المرءُ الأولَ في السباق التنافسي.

والعامل الآخر الذي يشكّل نمط الإنتاج الرأسمالي هو أن هدف النشاط الاقتصادي كله في هذا النظام هو **الربح**. والآن فإنه حول هذا «الحافز على الربح» في الرأسمالية، خُلق قدر كبير من الارتباك المحسوب وغير المحسوب. وقد قيل لنار -وبحق- إن النشاط الاقتصادي كله لا يكون ذا معنى إلا إذا أدى إلى الربح، أي إذا كسبنا أكثر مما أنفقنا في عملية الإنتاج. وفي جَني الرزق، كان حتى على صاحب الصنعة في العهد ما قبل الرأسمالي أن ينفق في المادة الخام وفي أجر أجيره أقلّ من السعر الذي يفرضه ثمناً لـمنتَجه. وفي أي مجتمع يدعم الصناعة، البسيطة أو المعقّدة، فإن قيمة المنتَج القابل للبيع يجب أن تزيد على تكلفة الإنتاج لتوفير رأس المال المطلوب لإبدال الآلات والأدوات الأخرى من أجل تنمية الإنتاج وزيادته. ولكن مسألة رِبحيّة الإنتاج ليست القضية. فمشكلتنا هي أن حافزنا على الإنتاج

ليس الفائدة الاجتماعية، وليس الرضى في سير العمل، بل الربح المستمد من استثمار المال. والرأسمالي الفردي لا تستدعي فائدةُ مُنْتَجه للمستهلك اهتمامه البتة. وهذا لا يعني، إذا تحدثنا سيكولوجياً، أن الرأسمالي يدفعه الشره الذي لا يرتوي إلى المال. فقد يكون الأمر كذلك وقد لا يكون، ولكن ذلك ليس أساسياً بالنسبة إلى نمط الإنتاج الرأسمالي. وفي الواقع، كان الجشع حافز الرأسمالي في مرحلة سابقة وبصورة كثيرة التكرار أكثر بكثير مما هو الآن، عندما انفصلت الملكية عن الإدارة إلى حد كبير، وعندما صار هدف الحصول على أعلى الأرباح تابعاً للرغبة في التوسّع المزداد دوماً وفي السير السلس للمشروع.

وفي النظام الحالي، يمكن أن يكون الدخل منفصلاً تماماً عن الجهد الشخصي أو الخدمة الشخصية. ويمكن لمالك رأس المال أن يكسب من دون عمل. والوظيفة الأساسية للإنسان في مبادلة الجهد بالدخل يمكن أن تصبح إدارة المال ببراعة واستغراق في التفكير من أجل المزيد من المال. ويكون هذا أشدّ وضوحاً في حالة مالك المشروع الصناعي المتغيّب. وليس هناك أي فرق بين أن يملك المشروع كله أو مجرد حصة منه. ففي كل حالة يجني ربحاً من رأسماله ومن عمل الآخرين من دون أن يضطر إلى بذل أي جهد بنفسه. وقد وُجدت تبريرات كثيرة لهذه الحال التي عليها الأمور. وقيل إن الأرباح هي المكافأة عن المجازفة التي يقوم بها في استثمار ماله، أو عن حرمانه الذاتي من المجهود الذي يوفّره، مما يمكّنه من مراكمة رأس المال الذي يستطيع استثماره. ولكن يكاد لا يكون من الضروري إثبات أن هذه العوامل الهامشيّة لا تبدّل الحقيقة الأوليّة وهي أن الرأسمالية تسمح بجني الأرباح من دون مجهود شخصي ووظيفة إنتاجية. ولكن حتى الذين يقومون بالعمل ويؤدّون الخدمات فإن دخلهم لا يرتبط بأية علاقة متبادلة معقولة مع الجهد الذي يبذلونه. فمكاسب المعلمة ليست إلا شيئاً طفيفاً من مكاسب الطبيب، على الرغم من أن

وظيفتها الاجتماعية مساوية في الأهمية لوظيفته، ومن العسير أن يقال إن مجهودها الشخصي أقل. ومكاسب عامل المنجم شيء طفيف من دخل مدير المنجم، مع أن مجهوده أكبر إذا أخذنا في الاعتبار الأخطار والمتاعب المرتبطة بعمله.

وما يميّز توزيع الدخل في الرأسمالية إنما هو انعدام التناسب المتوازن بين جهد الفرد وعمله والاعتراف الاجتماعي الممنوح لهما - التعويض المالي. وهذا الانعدام للتناسب من شأنه أن يؤدّي، في مجتمع أفقر من مجتمعاتنا، إلى أحوال من الرفاه والفقر أشد تطرفاً مما تسمح به معاييرنا الأخلاقية. ولكنني لا أشدّد على الآثار المادية لانعدام التناسب هذا، بل على آثاره الأخلاقية والسيكولوجية. وتكمن الأولى في الإقلال من قيمة العمل والجهد والبراعة. وتكمن الثانية في أنه ما دام كسبي محدوداً بالجهد الذي أبذله، فإن رغبتي محدودة. ومن جهة أخرى، إذا كان دخلي لا يتناسب مع جهدي، فلا حدود لرغباتي، ما دام تحقيقها مسألة فرص تقدّمها أوضاع معيَّنة في السوق، ولا تعتمد على قدراتي[5].

لقد كانت رأسمالية القرن التاسع عشر رأسمالية **خاصة** حقاً. وكان الأفراد يرون فرصاً جديدة ويستحوذون عليها، ويعملون اقتصادياً، ويتلمسون طرقاً جديدة، ويكسبون ملكية، للإنتاج والاستهلاك على السواء - ويستمتعون بملكيتهم. وهذا الاستمتاع بالملكية هو، بالإضافة إلى التنافسية ونشدان الربح، جانب من الجوانب الأساسية في طبع الطبقتين الوسطى والعليا في القرن التاسع

---

(5) نجد هنا ذلك الاختلاف الذي يوجد فيما يتصل بالرغبات الجسدية في تضادّها مع الرغبات غير المترسّخة في الحاجات البدنية؛ فرغبتي في الأكل، مثلاً، يضبطها ذاتياً نظامي الفيزيولوجي، وفي الأحوال المَرَضيّة فقط لا يضبط هذه الرغبة حدّ الإشباع الفيزيولوجي. والطموح، واشتهاء السلطة، وما إلى ذلك من الرغائب التي لا تكون مترسّخة في الحاجات الفيزيولوجية للكائن الحي ليست لها آليات ضبط ذاتي كهذه، وهذا هو السبب في أنها دائمة التزايد وخطيرة.

عشر. وهذه الخصلة هي أهم ما يلاحَظ من كل الخصال لأنه فيما يتصل بالاستمتاع بالملكية والتوفير، فإنسان اليوم مختلف بصورة ملحوظة عن أجداده. فقد صار الهوس في التوفير والتملك، في الواقع، الملمح المميّز لمعظم الطبقة الأشدّ تخلّفاً، الطبقة الوسطى الدنيا، والعثور عليه في أوربا أيسر بكثير من العثور عليه في أمريكا. ولدينا هنا أحد الأمثلة التي نرى فيها خصلة من خصال الطبع الاجتماعي كانت ذات حين خصلة الطبقة الأشدّ تقدّماً قد أصبحت، في عملية النموّ الاقتصادي، مهجورة إن جاز القول، واحتفظت بها تلك الجماعات التي كان تطورها هو الأقلّ.

وإذا تحدّثنا على أساس علم الطباع، فإن الاستمتاع بالتملّك والملكية يصفه فرويد بأنه مظهر مهم من مظاهر «الطبع الشرجي». وانطلاقاً من مقدمة نظرية مختلفة، كنت قد وصفت الصورة السريرية ذاتها على أساس «التوجّه الادخاري». وككل توجّهات الطبع الأخرى، فإن للتوجّه الادخاري جانبه الإيجابي وجانبه السلبي، ومسألة هل يهمين الجانب الإيجابي أم السلبي تعتمد على القوة النسبيّة للتوجه الإنتاجي ضمن الطبع الفردي أو الاجتماعي. والجوانب الإيجابية لهذا التوجّه، كما وصفتُها في كتابي «الإنسان من أجل ذاته» هي: أنه عملي، واقتصادي، ومحترس، ومتحفّظ، وحذِر، ومتشبّث، وهادئ في حالة الشدّة، ومرتّب، ومخلص. والجوانب السلبية المقابلة هي: أنه عديم التخيّل، وبخيل، وظنّان، وبارد، وقلق، وعنيد، وبليد، ومتحذلق، وموسوس، وتملّكي[6]. ومن السهل أن نرى أن التوجّه الادخاري حين كان ملائماً لضرورات التقدم الاقتصادي، كانت الصفات الإيجابية هي السائدة، في حين أنه في القرن العشرين عندما صارت

(6) cf. «**Man for Himself,**», p. 114.

هذه الخصال هي الخصال التي فات أوانها، تكاد الجوانب السلبية تكون هي الموجودة حصراً.

إن انهيار مبدأ التضامن الإنساني التقليدي قد أفضى إلى أشكال جديدة للاستغلال. وكان يُفترض أن النبيل في المجتمع الإقطاعي يمتلك حقاً إلهياً في أن يتطلّب الخدمات والأشياء من الناس الخاضعين لهيمنته، ولكنه في الوقت ذاته كان مرتبطاً بالعادة وملزَماً بأتباعه ومسؤولاً عنهم، عن حمايتهم، وعن توفير الحد الأدنى لهم - مستوى العيش التقليدي. وكان الاستغلال التقليدي يحدث في نظام الواجب الإنساني المشترك، وهكذا كانت تحكمه تقييدات معيَّنة. أما الاستغلال الذي نشأ في القرن التاسع عشر فقد كان في ماهيته مختلفاً. كان العامل، أو بالأحرى جهده، سلعةً يشتريها مالك رأس المال، وهي لا تختلف ماهوياً عن أية سلعة أخرى في السوق، وكان يستخدمها الشاري حتى أقصى قدرتها. وبما أنها مشتراة مقابل سعر مناسب في سوق العمل، لم يكن هناك شعور بالتبادل، أو أي واجب على مالك رأس المال يتجاوز أن يدفع الأجر. وإذا كانت مئات الآلاف من العمال من دون عمل وعلى شفا الموت جوعاً، فإن ذلك هو حظّهم العاثر، الذي هو نتيجة لمواهبهم الوضيعة، أو لمجرد القانون الاجتماعي والطبيعي، الذي لا يمكن أن يتغيّر. ولم يعد الاستغلال شخصياً، بل مُغفَلاً، إن جاز التعبير. وقد كان قانون السوق هو الذي حكم على الإنسان أن يعمل مقابل الأجور المنكودة، وليس قصدَ أي فرد واحد أو جشعه. فلم يكن أحد مسؤولاً أو مذنباً، ولا أحد بوسعه تغيير الأوضاع كذلك. كان المرء يتعامل مع قوانين المجتمع الحديدية، أو هكذا بدا.

وفي القرن العشرين، زال إلى حد كبير هذا الاستغلال الرأسمالي كما كان في القرن التاسع عشر. ولكن هذا يجب ألا يحجب تبصّرنا عن أن رأسمالية القرن العشرين وكذلك القرن التاسع عشر قائمة على المبدأ الموجود في كل المجتمعات الطبقية: **استخدام الإنسان للإنسان**.

وما دام الرأسمالي الحديث «يستخدم» الجهد، فإن الشكل الاجتماعي والسياسي لهذا الاستغلال قد تغيَّر، وما لم يتغيّر هو أن مالك رأس المال يستخدم أناساً غيره لغرض ربحه. والمفهوم الأساسي لـ «الاستخدام» لا علاقة له بطرق المعاملة البشرية القاسية أوغير القاسية، بل بالحقيقة الأساسية وهي أن إنساناً يخدم إنساناً غيره لأغراض ليست أغراضه بل أغراض المستخدِم. ومفهوم استخدام الإنسان للإنسان لا علاقة له حتى بمسألة هل يستخدم إنسان إنساناً آخر، أم يستخدم نفسه. إذ تظل الحقيقة ذاتها، وهي أن الإنسان، الكائن البشري الحي، يكفّ عن أن يكون غاية في ذاته، بل يغدو وسيلة للمصالح الاقتصادية لشخص آخر، أو لنفسه، أو لمارد غير شخصي، هو الآلة الاقتصادية.

وهناك اعتراضان واضحان على العبارات السابقة. أحدهما أن الإنسان الحديث حر في أن يَقبل عقداً أو يأباه، فهو لذلك مشارك طوعي في علاقته الاجتماعية بالمستخدِم، وليس «شيئاً». إلا أن هذا الاعتراض يتجاهل أنه أولاً ليس له خيار إلا قبول الشروط الموجودة، وثانياً، أنه حتى لو لم يكن مرغماً على قبول هذه الشروط، فسيظل «مستخدَماً»، أي أنه سيُستَعمل لأغراض رأس المال الذي يخدم ربحه.

والاعتراض الآخر هو أن الحياة الاجتماعية كلها، حتى في شكلها الأشدّ بدائية، تتطلّب قدراً معيّناً من التعاون الاجتماعي، وحتى الانضباط، ومن المؤكّد أن على الشخص، في شكل الإنتاج الصناعي الأشدّ تعقيداً، أن يؤدّي بعض الوظائف الضرورية والمتخصّصة. ومع أن هذا القول صحيح تماماً، فهو يتجاهل الاختلاف الأساسي: وهو أنه في المجتمع الذي لا تكون فيه سيطرة لشخص على آخر، يؤدي كل شخص وظائفه على أساس التعاون والتبادل، فلا أحد يستطيع أن يأمر شخصاً آخر، إلا بمقدار ما تكون العلاقة قائمة على التعاون المتبادل، أو الحب،

أو الصداقة، أو الروابط الطبيعية. وبالفعل نحن نرى هذا في أحوال كثيرة في مجتمعنا اليوم: فالتعاون الطبيعي بين الزوج وزوجته في حياتهما العائلية لم يعد يتحدّد إلى حد كبير بقدرة الزوج على أن يأمر زوجته، كما كان موجوداً في أشكال أقدم من النظام الأبوي، بل هو قائم على مبدأ التعاون والشراكة. ويصدق الأمر ذاته على العلاقة بين الأصدقاء، بالنظر إلى أنهم يؤدّون خدمات معيّنة بعضهم لبعض ويتعاونون. وفي هذه العلاقات ليس من شأن أحد أن يجرؤ على الاعتقاد بأنه آمر الشخص الآخر؛ ويكمن السبب الوحيد لتوقّع مساعدته في الشعور المشترك بالمحبة، أو الصداقة، أو مجرد التضامن الإنساني. يتمّ الحصول على عون الشخص الآخر بجهودي النشيطة، بوصفي إنساناً، في سبيل استدرار محبته، وصداقته، وتعاطفه. وليست هذه هي الحال في علاقة المستخدِم بالمستخدَم. فالمستخدِم قد اشترى خدمات العامل، ومهما كانت معاملته إنسانية، فإنه يظلّ يأمره، لا على أساس التبادل، بل على أساس شراء زمن عمله ساعات كثيرة في اليوم.

إن استخدام الإنسان للإنسان يعبر عن **نظام القيم** الكامن تحت النظام الرأسمالي. إن **رأس المال، الماضي الميت، يستخدم الجهد - قوة الحاضر وقدرته الحية**. وفي سلسلة مراتب القيم الرأسمالية، يقف رأس المال في مرتبة أعلى من الجهد، وتقف الأشياء المكدّسة في مرتبة أعلى من تجلّيات الحياة. ورأس المال يَستخدم الجهد، ولا يستخدم الجهدُ رأسَ المال. والشخص الذي يملك رأس المال يأمر الشخص الذي **لا** يملك «**إلا**» حياته، وبراعته الإنسانية، وقوته، وإنتاجه الإبداعي. و«الأشياء» أعلى من الإنسان. والنزاع بين رأس المال والجهد **أشد بكثير** من النزاع بين طبقتين، وأشدّ من حربهما من أجل نصيب **أكبر من النتاج**

الاجتماعي. إنه النزاع بين مبدأين للقيمة: **النزاع بين عالم الأشياء وتكديسها، وعالم الحياة وإنتاجيتها**(7).

والمشكلة التي تتصل اتصالاً وثيقاً بمشكلة الاستغلال والاستخدام، ولو أنها أشد تعقيداً، هي مشكلة **السلطة** عند إنسان القرن التاسع عشر. فأي نظام اجتماعي تكون فيه جماعة من السكان مأمورة من جماعة أخرى، ولا سيما إذا كانت الجماعة الآمرة أقلّية، لا بد أن يكون قائماً على إحساس قوي **بالسلطة**، وهو إحساس يتزايد في مجتمع شديد الأبوية يُفترض فيه أن الجنس الذكري هو الأرفع مقاماً من الجنس الأنثوي المسيطر عليه. وبما أن مشكلة السلطة هي المعوَّل عليها في فهم العلاقات الإنسانية في أي نوع من المجتمع، وبما أن موقف السلطة قد تبدّل جوهرياً من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، فإنني أود أن أبحث في هذه المشكلة بالإشارة إلى تمييز السلطة الذي وضعتُه في كتابي «الهروب من الحرية»، والذي لا يزال يبدو لي من المشروع بما فيه الكفاية الاستشهاد به أساساً للبحث التالي: إن السلطة ليست خصيصة شخص «يملكها» بمعنى أنه يملك ملكية أو خصائص بدنية. إن السلطة تشير إلى علاقة شخصية متبادلة يَعتبر فيها شخصٌ شخصاً آخرَ أرفعَ مقاماً منه. ولكنّ هناك اختلافاً أساسياً بين نوع من العلاقة الفوقية - الدونية يمكن أن يُدعى سلطة **عقلية** ونوع يمكن أن يدعى سلطة **زجرية** أو غير عقلية.

وسيُظهر المثال ما أقصده. إن العلاقة بين المعلّم والطالب وبين مالك العبد والعبد علاقتان تقوم كلتاهما على تفوّق شخص على الآخر. وتكمن مصالح المعلّم والطالب في الاتجاه ذاته. فيكون المعلّم راضياً إذا أفلح في إنجاح الطالب؛ وإذا

(7) cf. R. M. Tawney'S discussion of the same point in "**The Acquisitive Society**," Harcourt Brace and Company, New York, 1920, p. 99.

أخفق في القيام بذلك، فإن الإخفاق هو إخفاقه وإخفاق الطالب. أما مالك العبد، فإنه يريد أن يستغلّ العبد ما أمكنه ذلك؛ وكلما ازداد ما يستخلصه منه ازداد رضاؤه. بيد أن العبد يلتمس حقوقه التي يطالب بها في الحد الأدنى من السعادة ما وسعه ذلك. وهذه المصالح متضادة قطعاً، حيث ما هو مفيد لأحدهما ضار للآخر. وللتفوّق وظيفة مختلفة في كلتا الحالتين: ففي الحالة الأولى، هي الشرط لمساعدة الشخص الخاضع للسلطة؛ وفي الثانية، هي الشرط لاستغلاله.

وديناميّات السلطة في هذين النمطين مختلفة أيضاً: فكلما تعلّم الطالب، صغرت الفجوة بينه وبين المعلّم. ويصير الطالب مثل المعلم ذاته أكثر فأكثر. وبكلمات أخرى، إن السلطة العقلية علاقة تنزع إلى حلّ نفسها. ولكن عندما يسدّ التفوّق مسدّ أساس للاستغلال، تصير المسافة أشدّ بعداً من خلال طول دوامه.

وتختلف الحالة السيكولوجية في كل من هذين الوضعين للسلطة. ففي الوضع الأول تكون عناصر المحبة، أو الإعجاب، أو العرفان بالجميل هي المنتشرة. وتكون السلطة هي في الوقت ذاته المثال الذي يودّ المرء أن يسوّي بينه وبين نفسه جزئياً أو كلياً. وفي الوضع الثاني، سينشأ الامتعاض من المستغِلّ أو العداء له، ويكون رضوخ المرء للمستغِلّ ضد مصالحه.

ولكن بغضه، كما في حالة العبد، ليس من شأنه في الكثير من الأحيان أن يُفضي إلا إلى المنازعات التي تعرِّض العبد للمعاناة من دون فرصة للظفر. ولذلك، سيكون الميل عموماً هو إلى كبت الشعور بالبغض وفي بعض الأحيان حتى إلى إحلال الشعور بالإعجاب الأعمى محله. ولهذا الأمر وظيفتان: 1- إزالة الشعور الأليم والخطير بالبغض، و 2 - تليين الشعور بالهوان. وإذا كان الشخص الذي يحكمني رائعاً أو كامل الأوصاف، فلن أخجل من طاعته. وليس في مقدوري أن أكون مساوياً له لأنه وبفارق كبير أقوى، وأشد حكمة، وأجود، وما إلى ذلك،

مني. وفي النتيجة، ففي النوع الزجري من السلطة، من شأن إما عنصر البغض وإما عنصر المغالاة في تقدير السلطة والإعجاب بها أن يزيد. وفي النوع العقلي من السلطة، فإن قوة الروابط الانفعالية من شأنها أن تتناقص في تناسب مباشر مع الدرجة التي يصير فيها الخاضع للسلطة أقوى ومن ثم أشبه بالسلطة.

وليس الاختلاف بين السلطة العقلية والزجرية إلا اختلافاً نسبياً. حتى في العلاقة بين العبد والسيد هناك عناصر الفائدة للعبد. فهو يحصل على الحدّ الأدنى من الغذاء والحماية التي تمكّنه على الأقل من العمل لسيّده. ومن جهة أخرى، فإننا لا نجد إلا في العلاقة المثالية بين المعلّم والطالب الغياب التام لتنازع المصالح. وهناك تدرّجات كثيرة بين هاتين الحالتين القصويين، كما في علاقة عامل في مصنع برئيسه، أو ابن مزارع بأبيه، أو «ربة بيت» بزوجها. ومع ذلك، ومع أن النمطين من السلطة متمازجان في الواقع، فهما مختلفان في ماهيّتهما، وتحليل حالة سلطة ملموسة لا بد أن يحدّد على الدوام الوزن الخاص لكل نوع من السلطة.

والطبع الاجتماعي في القرن التاسع عشر مثال جيد على المزيج من السلطتين العقلية وغير العقلية. وكان طبع المجتمع في ماهيّته طبعاً تراتبياً، مع أنه لم يعد مثل الطبع التراتبي للمجتمع الإقطاعي القائم على القانون الإلهي والموروث، بل هو قائم بالأحرى على ملكية رأس المال؛ فمن امتلكوه يستطيعون أن يشتروا جهد الذين لا يملكونه ومن ثم أن يسيطروا عليه، أي على جهد الذين عليهم أن يطيعوهم، تحت طائلة عقوبة الموت جوعاً. وكان ثمت مزيج معيّن بين النموذج التراتبي الجديد والقديم. وقامت الدولة، وخصوصاً في الشكل الملكي، برعاية فضيلتي الطاعة والرضوخ القديمتين، لتطبيقهما على محتويات وقيم جديدة. وظلت الطاعة، عند الطبقة الوسطى في القرن التاسع عشر، إحدى القيم الأساسية وظل العصيان رذيلة من الرذائل الأولية.

ولكن في الوقت ذاته، نشأت السلطة العقلية جنباً إلى جنب مع السلطة غير العقلية. ومنذ «الإصلاح الديني» و «النهضة» بدأ الإنسان يعتمد على عقله هادياً للعمل وحُكماً قيمياً. وكان يشعر بالفخر أن تكون لديه اقتناعات هي اقتناعاته، ويحترم سلطة العلماء والفلاسفة والمؤرخين، الذين ساعدوه على تشكيل أحكامه وتيقّنه من اقتناعاته. وكان الفصل بين الحق والباطل، والصحيح والخطأ، له الأهمية القصوى، وبالفعل أخذ الضمير الأخلاقي والفكري على السواء مكانة سامية في بنية الطبع عند إنسان القرن التاسع عشر. ويمكن أنه لم يستخدم أحكام ضميره في شأن أناس من لون مختلف أو حتى من طبقة اجتماعية مختلفة، ولكنه كان إلى حد ما يحدّده شعوره بالصواب والخطأ، ويحدّده على الأقل كبت إدراكه لارتكاب الغلط، إذا لم ينجح في تجنّب العمل المغلوط فيه.

وما له وثيق الصلة بهذا الشعور بالضمير الفكري والأخلاقي إنما هو خصلة أخرى معهودة في القرن التاسع عشر: الشعور بالفخر والسيادة. وإذا نظرنا اليوم إلى صور الحياة في القرن التاسع عشر، وما فيها من الرجل الملتحي والقبّعة الحريرية الطويلة، وعصا المشي، فمن اليسير أن نصطدم بالجانب السخيف والسلبي للفخر الذكوري في القرن التاسع عشر - غرور الإنسان واعتقاده الساذج بأنه أرفع إنجاز للطبيعة والتاريخ؛ ولكننا، وخصوصاً إذا فكّرنا في غياب هذه الخصلة في زمننا، يمكن أن نرى الجوانب الإيجابية لهذا الفخر. كان الإنسان يشعر أنه يضع يده في زمام الأمر، إن جاز القول، وبأنه متحرر من هيمنة القوى الطبيعية، قد أصبح سيّدها في أول مرة في التاريخ. فقد تحرر من أصفاد الخرافة القروسطية، ونجح حتى في السنوات المائة بين 1814 و 1914 في خلق عصر من أكثر العصور التي عرفها سلاماً. وشعر أنه فرد، لا يخضع إلا لقوانين العقل، ولا يتّبع إلا أحكامه.

وفي الإجمال يمكن القول، إذن، كان الطبع الاجتماعي للقرن التاسع عشر في ماهيته تنافسياً، ادّخارياً، استغلالياً، تسلّطياً، عدوانياً، فردانياً. وإذا استبقنا بحثنا اللاحق، يمكن أن نؤكّد الآن وفي هذه المرحلة الاختلاف الكبير بين رأسمالية القرن التاسع عشر ورأسمالية القرن العشرين. فبدلاً من التوجّه الاستغلالي والادّخاري نجد التوجّه التلقّفي والتسويقي. وبدلاً من التنافسية نجد الميل المتزايد إلى «فريق العمل»؛ وبدلاً من الكفاح في سبيل الربح المتزايد دوماً، نجد الرغبة في الدخل المستقر والمأمون؛ وبدلاً من الاستغلال، نرى الميل إلى المشاركة في الثروة وانتشارها، واحتيال المرء على الآخرين - وعلى نفسه؛ وبدلاً من السلطة **الصريحة** سواء أكانت عقلية أم غير عقلية، نجد السلطة **المُغْفَلَةَ** أو المجهولة - سلطة الرأي العام والسوق[8]؛ وبدلاً من الضمير الفردي، نجد الحاجة إلى التوافق ونيل الاستحسان؛ وبدلاً من الشعور بالفخر والسيادة، نجد الإحساس دائم التزايد بالعجز ولو أنه لا شعوري على الأغلب[9].

ولو عدنا إلى الوراء ونظرنا إلى المشكلات المرَضيّة عند إنسان القرن التاسع عشر، لرأينا ولا ريب أنها وثيقة الاتصال بخصائص طبعه الاجتماعي. فالموقف الاستغلالي والادّخاري قد سبّب المعاناة الإنسانية وانعدام الاحترام لكرامة الإنسان؛ وسبّب لأوربا أن تستغلّ أفريقيا وآسيا وطبقتها العاملة بقسوة ومن دون

---

(8) على أية حال، وكما تُظهر التجربة في روسيا وألمانيا، يمكن للهروب من الحرية في القرن العشرين أن يتّخذ شكل الرضوخ التام لسلطة صريحة غير عقلية.

(9) يجب أن يضاف أن التوصيف المتقدم ذكره يصدق في الأكثر على الطبقة الوسطى في القرن التاسع عشر. وقد كان العامل والمزارع مختلفين في الكثير من الوجوه الماهوية. وأحد العناصر في نشوء القرن العشرين هو أن فوارق الطبع بين شتى الطبقات الاجتماعية، ولا سيما تلك التي تعيش في المدن، كادت تزول تماماً.

اعتبار للقيم الإنسانية. والظاهرة المرَضية الأخرى في القرن التاسع عشر، وهي دور السلطة غير العقلية والحاجة إلى الرضوخ لها، قد أدّت إلى كبت الأفكار والمشاعر التي يحرّمها المجتمع. وأوضح عَرَض مَرَضي هو كبت الجنس وكل ما هو طبيعي في الجسم، والحركات، والثياب، والأسلوب المعماري، وهلم جرا. وأدّى هذا الكبت، كما اعتقد فرويد، إلى أشكال شتى من الحالات المرَضيّة العُصابية.

وابتدأت حركات الإصلاح في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، الذي حاول معالجة الأمراض الاجتماعية، من هذه الأعراض الرئيسة. وكل أشكال الاشتراكية من الفوضوية إلى الماركسية قد أكّدت ضرورة إزالة الاستغلال وتحويل العامل إلى إنسان مستقل وحر ومحترم؛ وكانت تعتقد أنه إذا أزيلت المعاناة الاقتصادية، وإذا تحرر العامل من سيطرة الرأسمالي، فإن كل المنجزات الإيجابية للقرن التاسع عشر سوف تأتي بكل ثمارها، في حين ستختفي كل الرذائل. وعلى النحو ذاته اعتقد فرويد أنه إذا تضاءل الكبت الجنسي بقدر كبير، ستتضاءل في النتيجة أحوال العُصاب وكل أشكال المرض الذهني (ولو أن تفاؤله الأصلي قد صار ينخفض باطّراد مع تقدّمه في العمر). واعتقد الليبراليون أن التحرر التام من السلطات غير العقلية سوف يتقدّم ألفية جديدة. وكانت الوصفات التي قدّمها الليبراليون والاشتراكيون والمحلّلون النفسيون للشفاء من الأمراض الإنسانية، على الرغم من اختلاف بعضها عن بعض، فإنها تتلاءم مع علم الأمراض وعلم الأعراض المعهودين في القرن التاسع عشر. فماذا كان أكثر طبيعية من توقّع أنه بإزالة الاستغلال والمعاناة الاقتصادية، أو بالتخلّص من الكبت الجنسي والسلطة غير العقلية، من شأن الإنسان أن يدخل عهداً أكثر حرية وسعادة وتقدماً مما كان عليه في القرن التاسع عشر؟

وقد مضى نصف قرن، وتحقّقت المطالب الرئيسة لمصلحي القرن التاسع عشر. وإذا تحدّثنا عن الناحية الاقتصادية فإن أكثر البلدان تقدماً، وهو الولايات المتحدة، قد زال فيه الاستغلال الاقتصادي للجماهير إلى حد كان من شأنه أن يبدو خيالياً في زمن ماركس. وبدلاً من أن تتخلّف الطبقة العاملة في النمو الاقتصادي لكل المجتمع، صار لديها نصيب متزايد من الثروة القومية، وإنه افتراض مشروع تماماً أنه إذا لم تحدث كارثة كبيرة، ففي زهاء جيل أو جيلين لن يبقى بعدُ فقر ملحوظ في الولايات المتحدة. وما يتصل اتصالاً وثيقاً بالإلغاء المتزايد للمعاناة الاقتصادية هو أن الوضع الإنساني والسياسي للعامل قد تبدّل تبدلاً عنيفاً. ومن خلال نقابات العمل إلى حد كبير، صار «شريكاً» اجتماعياً في الإدارة. وهو لا يمكن التأمّر عليه، أو أن يُفصَل من الخدمة، أو تساء معاملته، كما كان حتى قبل ثلاثين سنة. ومن المؤكد أنه لم يعد يُبجّل «الرئيس» بوصفه كائناً أعلى أو أفضل منه. وهو لا يعبده ولا يبغضه. وبمقدار ما يسير الخضوع للسلطة غير العقلية، فإن الصورة قد تبدّلت تبدّلاً بليغاً منذ القرن التاسع عشر، على قدر ما يعني الأمر العلاقات الوالدية - الطفلية. فلم يعد الأطفال وجلين من آبائهم. إنهم أصحاب، وإذا شعر أي منهم بأقل الاضطراب، فليس الولد بل الوالدان هما اللذان يخافان ألاّ يكونا على آخر طراز. وفي الصناعة كما في الجيش، يوجد «تساند في العمل» ومساواة كان من شأنها أن تبدو غير جديرة بالتصديق قبل خمسين سنة. وبالإضافة إلى كل ذلك، فإن الكبت الجنسي قد تضاءل إلى درجة كبيرة؛ وقبل الحرب العالمية الأولى، حدثت ثورة جنسية نُبذت فيها النواهي والمبادئ القديمة. وكان يُفترض أن عدم إشباع الرغبة الجنسية أمر عتيق الطراز أو غير صحي. ولو أنه كان هناك رد فعل ما على هذا الموقف، فعلى الإجمال قد اختفى نظام القرن التاسع عشر في المحرّمات والمكبوتات تقريباً.

وإذا نظرنا من معايير القرن التاسع عشر، فقد أنجزنا تقريباً كل ما بدا ضرورياً لأسلم مجتمع، وبالفعل فإن الناس الذين لا يزالون يفكرون على أساس القرن الماضي مقتنعون أننا نستمر في التقدم. وهم بالتالي يعتقدون كذلك أن التهديد الوحيد لتعزيز التقدم يكمن في المجتمعات التسلّطية، كالاتحاد السوفييتي، الذي هو باستغلاله الاقتصادي عديم الرحمة للعمال من أجل مراكمة رأس المال ومن أجل السلطة عديمة الرحمة والضرورية لاستمرار الاستغلال، يشبه في كثير من النواحي المرحلة الباكرة من الرأسمالية. ولكن بالنسبة إلى الذين لا ينظرون إلى حاضرنا بعيون القرن التاسع عشر، فمن الواضح أن تحقيق آمال القرن التاسع عشر لم تؤدّ إلى النتائج المتوقّعة على الإطلاق. وفي الواقع، وعلى الرغم من الرخاء المادي، والحرية السياسية والجنسية، فإن العالم في منتصف القرن العشرين أشدّ مرضاً مما كان في القرن التاسع عشر. وبالفعل، «لم نعد في خطر أن نصبح عبيداً، بل أن نصبح بشراً آليين»، كما قال أدلاي ستيڤنسن Adlai Stevenson بمنتهى الإيجاز الوافي بالمراد[10]. فلا توجد سلطة صريحة تتوعّدنا، بل يحكمنا الخوف من سلطة التماثل المغْفَلة. ولا نخضع لأي إنسان بصورة شخصية؛ ولا نعاني من منازعا ت مع السلطة، ولكن ليست لدينا اقتناعات بأنفسنا، وتكاد لا تكون لدينا فردية، ولا إحساس بالذات. ومن الواضح تماماً أن تشخيص حالتنا المرَضية لا يمكن أن يتّبع مبادئ القرن التاسع عشر. وعلينا أن نتعرّف إلى المشكلات المرَضية الخاصة بعصرنا لكي نصل إلى رؤية ما هو ضروري لإنقاذ العالم الغربي من الجنون المتزايد. وستتم محاولة هذا التشخيص في القسم التالي، الذي يعالج الطبع الاجتماعي للإنسان الغربي في القرن العشرين.

---

(10) في حديثه في جامعة كولومبيا، سنة 1954.

ج - مجتمع القرن العشرين:

١ - التبدّلات الاجتماعية والاقتصادية:

حدثت التبدّلات الشديدة في التقنيات الصناعية، والاقتصاد والبنية الاجتماعية في الرأسمالية بين القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين. وليست التبدّلات في طبع الإنسان أقلّ شدة وجوهرية. وبينما قد ذكرنا منذ قليل بعض التبدّلات من رأسمالية القرن التاسع عشر إلى رأسمالية القرن العشرين -التبدّلات في شكل الاستغلال، وفي شكل السلطة وفي دور التملّك- فالبحث التالي سوف يعالج تلك الملامح الاقتصادية والمتعلّقة بالطبع في الرأسمالية المعاصرة والتي هي أهم الملامح في زماننا، ولو أنها قد تكون لها أصولها في القرن التاسع عشر أو حتى قبل ذلك.

ونبدأ بالقول السلبي فنشير إلى أن الخصال الإقطاعية تختفي باطّراد، وهكذا يصير الشكل الخالص للمجتمع الرأسمالي أوضح. ومهما يكن، فغياب البقايا الإقطاعية يظلّ ملحوظاً في الولايات المتحدة أكثر بكثير مما هو ملحوظ في أوربا الغربية. وليست الرأسمالية في الولايات المتحدة هي الأقوى والأكثر تقدّماً منها في أوربا وحسب، بل هي الأنموذج الذي تحذو حذوه الرأسمالية الأوربية. وهي أنموذج على هذا النحو لا لأن أوربا تحاول محاكاتها، بل لأنها الشكل الأكثر تقدّماً للرأسمالية، المتحررة من البقايا والأصفاد الإقطاعية. والتراث الإقطاعي، بالإضافة إلى خصائصه السلبية الواضحة، له الكثير من المميزات الإنسانية، بالمقارنة مع الموقف الذي تُحدِثه الرأسمالية الخالصة. والنقد الأوربي للولايات المتّحدة قائم في ماهيّته على القيم الإنسانية القديمة للإقطاعية، بالنظر إلى أنها لا تزال حيّة في أوربا. إنه نقد للحاضر باسم الماضي الذي يختفي بسرعة في أوربا

ذاتها. والاختلاف بين أوربا والولايات المتحدة في هذه الناحية هو مجرد الاختلاف بين مرحلة أقدم ومرحلة أحدث للرأسمالية، بين الرأسمالية التي لا تزال ممتزجة بالبقايا الإقطاعية والشكل الخالص لها.

وأوضح تبدّل من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين هو التبدّل التقني، هو الاستخدام المتزايد للآلة المحركة البخارية، ومحرك الاحتراق، والكهرباء وبداية استخدام الطاقة الذرية. ويتميّز النمو بازدياد إحلال العمل الآلي محل العمل اليدوي، وفوق ذلك بإحلال الذكاء الآلي محل الذكاء البشري. وبينما كان الناس في العام 1850 يقدّمون 15في المائة من الطاقة وتقدّم الحيوانات 79 في المائة والآلات 6، فإن النسبة في 1960 ستكون / 3 / في المائة و / 1/ في المائة و / 96/ في المائة حسب الترتيب[11]. وفي منتصف القرن العشرين نجد ميلاً متزايداً إلى استخدام الآلات المنظّمة آلياً والتي لها «أدمغتها» وتُحدِث تبدّلات جوهرية في عملية الإنتاج الكلية.

ويسبّب التغيّر التقني في نمط الإنتاج، ومن ثم يحتّمه، التجميع المتزايد لرأس المال. وتناقص المؤسّسات الصغيرة في العدد والأهمية هو في تناسب مباشر مع ازدياد المؤسسات الاقتصادية العملاقة. وقد تساعدنا بعض الأرقام على جعل الصورة ملموسة، تلك الصورة المعروفة جيداً في مجملها العام. ومن 573 شركة أمريكية مستقلّة تهيمن على معظم مخزونات البضائع كانت تتعاطى التجارة في «سوق الأموال في نيويورك» سنة 1930، فإن 130 شركة كانت تسيطر على أكثر من 80 في المائة من موجودات الشركات الممثّلة. وكانت 200 شركة من الشركات الكبرى غير المصرفية تتحكّم في «زهاء نصف الثروة المندمجة غير المصرفية، في

(11) cf. Th. Carskadom and R. Modley, U. S. A., «**Measure of a Nation,** »,The Macmillan Company, New York, 1949, p. 3.

حين كـان النصف البـاقي تملكه أكثـر من 300,000 شـركـة من الشـركـات الصغرى.»[12] ويجب أن يُذكرَ كذلك أن تأثير شركة من هذه الشركات الهائلة يمتد إلى ما يتجاوز الموجودات التي هي تحت سيطرتها. «إن الشركات الصغيرة التي تبيع وتشتري من الشركات الكبرى من المرجّح أن تتأثّر بها إلى حد أكبر بكثير مما تتأثّر بالشركات الصغيرة التي قد تتعامل معها. وفي أحوال كثيرة يعتمد الرخاء المستمر للشركات الصغيرة على رعاية الشركات الكبيرة ويكاد يكون من المحتوم أن تصبح مصالح الشركات الكبيرة هي مصالح الشركات الصغيرة. وكثيراً ما يتزايد تأثير الشركة الكبيرة إلى حد بعيد بفضل مجرد حجمها، ولو أنها لا تبدأ الدنوّ من الاحتكار. وقد يكون تأثيرها السياسي هائلاً. ولذلك، إذا كان نصف الثروة المندمجة تقريباً تسيطر عليه مائتا شركة كبيرة ونصفها تسيطر عليه الشركات الصغيرة فمن المشروع أن نفترض أن أكثر من نصف الصناعة بكثير تهيمن عليه هذه الوحدات الكبيرة. وهذا التجميع يُعتبر حتى أكثر أهمية عندما نتذكّر أنه نتيجة لذلك يكون ما يقـرب من 2,000 فـرد من سكان عـددهم مـائة وخـمسـة وعـشرون مليـوناً من الأشخاص في حالة السيطرة على نصف الصناعة وتوجيهها.»[13] وهذا التجميع للقدرة أخذ يتنامى منذ العام 1933، ولم يتوقّف حتى الآن.

وقد تناقص عدد المقاولين الذين يعملون لأنفسهم إلى حد كبير. وبينما كان في بداية القرن التاسع عشر ما يقرب من أربعة أخماس السكان المنهمكين في أعمالهم مقاولين يعملون لأنفسهم، فقد كان الثلث في زهاء العام 1870 ممن ينتمون إلى هذه الجماعة، وفي العام 1940 لم تكن هذه الطبقة الوسطى القديمة تشمل غير

---

(12) cf. A.A. Berle, Jr., and G.C. Means, «**The Modern Corporation and Private Property,**» The Macmillan Company, New York, 1940, pp. 27, 28.

(13) **Ibid**., pp. 32,33.

خمس السكان المنهمكين في أعمالهم، أي مجرد 25 في المائة من قوتها النسبية قبل مائة سنة. إن سبعاًوعشرين ألفاً من الشركات العملاقة، لا تشكّل غير / 1/ في المائة من كل الناس المرتبطين بالعمل اليوم، في حين أن / 1, 500, 000/ مشروع يعمل بشخص واحد (غير زراعي لا يستخدم، من جهة أخرى غير / 6/ في المائة من السكان المرتبطين بالعمل.)(14)

وكما تشير هذه الأرقام، فمع تجميع المشاريع يسير تزايد هائل في المستخدمين في هذه المشاريع الضخمة. وبينما كانت الطبقة الوسطى القديمة التي تتألف من المزارعين ورجال الأعمال المستقلّين وأصحاب المهن تشكّل فيما مضى / 85/ في المائة من الطبقات الوسطى، فهي الآن / 44/ في المائة فقط؛ وقد ازدادت الطبقات الوسطى من / 15/ في المائة إلى / 56/ في المائة في الفترة ذاتها. وهذه الطبقة الوسطى الجديدة تتألف من المدراء، الذين ارتفعت نسبتهم من / 2/ في المائة إلى / 6/ في المائة؛ ومن أصحاب المهن من ذوي المرتّبات الشهرية، من / 4/ في المائة إلى / 14/ في المائة؛ والباعة من / 7/ في المائة إلى / 14/ في المائة، والعمال المكتبيين من / 2/ في المائة إلى / 22/ في المائة. وإجمالاً فقد ارتفعت الطبقة الوسطى الجديدة من / 6/ في المائة إلى / 25/ في المائة من القوة العاملة الكلية بين 1870 و 1940، في حين هبطت نسبة العمال بالأجر من / 61/ في المائة إلى / 55/ في المائة من القوة العاملة في الفترة ذاتها. وكما عبّر مِلْز Mills عن ذلك بما قلّ ودلّ، «**قلّ الأفراد الذين يعالجون الأشياء بأيديهم؛ وازداد استعمال الناس والرموز.**»(15)

---

(14) هذه الأرقام مأخوذة من:

C. W. Mills, «**White Collar**,» Oxford University Press, New York, 1951, p. 63 ff.

(15) **Loc. cit.**, p. 63.

ومع تنامي أهمية المشاريع العملاقة، حدث نموّ آخر له الأهمية القصوى: هو الانفصال المتزايد بين الإدارة والملكية. وهذه المسألة تتوضّح بالأرقام الكاشفة في العمل الكلاسيكي لـ«بيرل ومينز» Berle and Means. فمن / 144/ شركة يمكن الحصول على معلومات عنها بين الشركات المائتين الكبرى (سنة 1930) لا توجد إلا عشرون شركة لديها بين / 20,000/ و / 500,000/ مالك أسهم[16]. ولا يظهر إلا في الشركات الصغيرة أن الإدارة تملك حصة مهمة من الموجودات، في حين أنه يوجد في الشركات الكبيرة، أي في أهم الشركات، انفصال تام تقريباً بين ملكية الموجودات والإدارة. وفي بعض أكبر شركات الخطوط الحديدية والمرافق العامة، سنة 1929، لم يكن مقدار أكبر امتلاك للأسهم من أي شخص يتجاوز / 2,74/ في المائة، وهذا الوضع، وفقاً لبيرل ومينز، يوجد كذلك في المجال الصناعي. «وعندما يجري ترتيب الصناعات بحسب المقدار المتوسّط لامتلاك الإدارة للموجودات... يبدو أن النسبة التي يمتلكها الموظفون والمدراء تتفاوت بمعدّل يكاد يكون عكسياً على التمام مع الحجم المتوسط للشركات التي هي قيد النظر. ومع استثناءين كبيرين فقط، كلما زاد حجم الشركة، قلّت نسبة ما تمتلكه الإدارة من الموجودات. وفي الخطوط الحديدية، التي يبلغ متوسّط الموجودات العامة فيها 52,000,000 دولار للشركة، بلغ مجموع ما تملكه الإدارة 1,4% وفي... مختلف شركات التعدين واقتلاع الأحجار من محاجرها بلغ 1,8%. ولا يظهر أن الإدارة تمتلك حصة مهمة من الموجودات إلا حيث تكون الشركات صغيرة. وقد بلغ امتلاك الشركات أقلّ من 20% إلا في الصناعات التي لديها متوسّط رأس المال أقلّ من 1,000,000 دولار، في حين أنه لا توجد إلا ثلاث

---

(16) هذه الأرقام والأرقام التالية مأخوذة من: Berle and Means

مجموعات صناعية، تتألف من شركات يبلغ مجموع المعدّل في كلّ منها أقل من 200, 000 دولار قد أسفرت عن أن المدراء والموظفين يمتلكون أكثر من نصف الموجودات.»[17]

وإذا أخذنا الجنوحين معاً في الاعتبار، الجنوح إلى الازدياد النسبي للمشاريع الضخمة، وإلى ضآلة أملاك الإدارة في المشاريع الضخمة، فمن الواضح تماماً أن الاتجاه العام المتزايد هو الذي يكون فيه مالك رأس المال منفصلاً عن الإدارة. ومسألة كيف تتحكم الإدارة في المشروع على الرغم من أنها لا تمتلك حصة كبيرة، هي مشكلة سوسيولوجية وسيكولوجية سوف يتمّ التصدّي لها في البحث فيما بعد.

والتحوّل الأساسي الآخر من رأسمالية القرن التاسع عشر إلى الرأسمالية المعاصرة هو ازدياد أهمية السوق المحلّية. وآلتنا الاقتصادية الكبيرة تعتمد على مبدأ الإنتاج الضخم والاستهلاك الضخم. وبينما كانت النزعة العامة في القرن التاسع عشر هي عدم الاسترسال في النفقات التي لا يمكن دفع ثمنها على الفور، فالنظام المعاصر هو على النقيض تماماً. وتجري استمالة كل شخص إلى الشراء على قدر استطاعته، وقبل أن يكون قد وفّر ما يكفي لدفع ثمن مشترياته. والحاجة إلى المزيد من الشراء يثيرها بقوة نشر الإعلانات وكل الطرق الأخرى ذات الضغط النفسي. وهذا النموّ يسير جنباً إلى جنب مع ارتفاع المنزلة الاقتصادية والاجتماعية للطبقة العاملة. والطبقة العاملة، ولا سيّما في الولايات المتحدة، بل في كل أنحاء أوربا، قد شاركت في الإنتاج المتزايد للنظام الاقتصادي كله. والعامل يسمح له مرتّبه وعوائده الاجتماعية بمستوى من الاستهلاك كان من شأنه أن يبدو خيالياً قبل مائة

(17) Berle and Means, **loc. cit**, p. 52.

سنة. وقد ازدادت قوته الاجتماعية والاقتصادية إلى الدرجة ذاتها وليس ذلك فيما يتعلّق بمرتّبه وعوائده الاجتماعية وحسب، بل كذلك بدوره الإنساني والاجتماعي في المصنع.

ولنلقِ نظرة أخرى على أهم العناصر في رأسمالية القرن العشرين: زوال الخصال الإقطاعية، والازدياد الثوري في الإنتاج الصناعي، والتجميع المتزايد لرأس المال وضخامة المؤسّسات التجارية والحكومة، والعدد المتزايد من الناس الذين يتعاملون ببراعة مع الأرقام والناس، وانفصال الإدارة عن الملكية، وارتفاع الطبقة العاملة من الناحيتين الاقتصادية والسياسية، وطرق العمل الجديدة في المعمل والإدارة - ولنصف هذه التحوّلات من جهة مختلفة قليلاً. إن زوال العوامل الإقطاعية يعني زوال السلطة غير العقلية. فلا أحد يُفترض أنه أعلى من جاره بالولادة، وبمشيئة اللّه، ، وبالقانون الطبيعي. فكل الأشخاص متساوون وأحرار. ولا يمكن استغلال أحد أو التأمّر عليه بفضل قانون طبيعي. وإذا أمر أحد من الناس شخصاً آخر، فذلك لأن الشخص الآمر قد اشترى جهد المأمور أو خدماته في سوق العمل؛ وهو يأمر لأن كليهما حر ومساوٍ للآخر، ولذلك يمكن أن يدخلا في علاقة تعاقدية. ومهما يكن، فمع [هجران] السلطة غير العقلية - قد صارت السلطة العقلية مهجورة أيضاً. فإذا كانت السوق وبنود العقد تنظمّ العلاقات، فلا حاجة إلى معرفة ما هو الصحيح وما هو المغلوط فيه وما هو الخير والشر. فكل ما هو ضروري هو معرفة أن الأشياء **عادلة** - أن التبادل عادل، وأن الأشياء «تعمل» - تؤدي وظيفتها.

والواقع الحاسم الآخر الذي عاش إنسان القرن العشرين تجربته هو معجزة الإنتاج. فهو يأمر قوى أقوى آلاف المرات من القوى التي تمنحه إياها الطبيعة؛ وصار البخار، والنفط، والكهرباء خَدَمَه ودوابّ الحمل له. وهو يعبر المحيطات

والقارات أولاً في أسابيع، ثم في أيام، والآن في ساعات. وهو في الظاهر يتغلّب على قوانين الجاذبية، ويحلّق في الجوّ؛ ويحوّل الصحارى إلى أرض خِصبة، ويُنزِل المطر بدلاً من الدعاء من أجله. ومعجزة الإنتاج تُفضي إلى معجزة الاستهلاك. فلم تعد هناك حواجز تقليدية تمنع الإنسان من شراء أي شيء يَسْتَحليه. ولا يحتاج إلا إلى امتلاك المال. ولكن الناس يمتلكون المال بصورة متزايدة - ولكن ربما ليس من أجل اللآلئ الأصليّة، بل من أجل اللآلئ التركيبية، من أجل سيارات الفورد التي تلوح مثل سيارات الكاديلاك، ومن أجل الثياب الرخيصة التي تبدو مثل الثياب الغالية، ومن أجل لفائف التبغ التي هي ذاتها بالنسبة إلى أصحاب الملايين وإلى العمال. وكل شيء ضمن المتناول، يمكن أن يُشترى، يمكن أن يُستهلك. فأين كان المجتمع يا ترى حيث حدثت هذه المعجزة؟

الناس يعملون معاً. وتتدفّق الآلاف على المنشآت الصناعية والدوائر - يجيئون في السيارات، وفي القطارات النفقية الكهربائية، وفي الباصات، والقطارات - يعملون معاً، وفقاً لإيقاع يقدّره الخبراء، وبطرق أوجدها الخبراء، لا بسرعة شديدة، ولا ببطء، بل معاً؛ وكل شخص جزء من الكل. ويجري تيار المساء في الإياب: فيقرؤون الصحيفة ذاتها، ويستمعون إلى المذياع، ويشاهدون الأفلام، وهي ذاتها بالنسبة إلى الذين هم في أعلى السلّم والذين هم في أسفله، وبالنسبة إلى الذكي والغبي، وإلى من هو جيّد التعلّم وغير جيّد التعلّم. أنتِجوا، واستهلكوا، وتمتّعوا معاً، في تساوق، ومن دون طرح أسئلة. ذلكم هو إيقاع حياتنا.

فإلى أي نوع من الناس يحتاج مجتمعنا؟ ما هو «الطبع الاجتماعي» المناسب لرأسمالية القرن العشرين؟ إنه يحتاج إلى أناس يتعاونون بسلاسة في مجموعات

كبيرة" أناس يريدون أن يستهلكوا أكثر فأكثر، وأذواقهم موحّدة القياس، ويمكن التأثير فيهم ومعاجلتهم بسهولة.

إنه يحتاج إلى أناس يشعرون بأنهم أحرار ومستقلّون، غير خاضعين لأية سلطة، أو مبدأ، أو ضمير- ومع ذلك يريدون أن يؤمَروا، وأن يؤدّوا ما يُتوقَّع منهم، وأن ينسلكوا في الآلة الاجتماعية من دون احتكاك. فكيف يمكن للإنسان أن يُرشَد من دون قوة، وأن ينقاد من دون قادة، وأن يُحَثَّ من دون أي هدف - إلا أن يكون سائراً، يؤدّي وظيفته، ويتقدّم...؟

٢ - التبدّلات في الطبع:

آ - القياس الكمي، التجريد:

يمكن للمرء في تحليل الطبع الاجتماعي للإنسان المعاصر وتوصيفه أن يختار أي عدد من المقاربات، كما يفعل في توصيف بنية طبع الفرد. ويمكن أن تختلف هذه المقاربات كذلك في العمق الذي يمكن أن ينفذ إليه التحليل، أو يمكن أن تتمحور حول جوانب مختلفة متساوية في «العمق»، ومع ذلك يتمّ اختيارها وفقاً للاهتمام الخاص عند الباحث.

وفي التحليل التالي اخترت مفهوم الاغتراب منطلقاً مركزياً سأمضي منه إلى إنشاء تحليل الطبع الاجتماعي المعاصر. وأحد الأسباب هو أن هذا المفهوم كما يبدو لي يتناول المستوى الأعمق للشخصية الحديثة؛ والسبب الآخر هو أنه الأشدّ ملاءمة إذا كان المرء معنيّاً بالتفاعل بين البنية الاجتماعية - الاقتصادية وبنية الطبع عند الفرد العادي[18].

(18) كما سيرى القارئ المطّلع على مفهوم التوجّه التسويقي الذي تمّ إنشاؤه في كتابي «**الإنسان من أجل ذاته**»، فإن ظاهرة الاغتراب هي المفهوم الأعمّ والذي يكمن في أساس «التوجّه التسويقي» الأشد تخصيصاً.

إن علينا أن نتقدّم إلى البحث في الاغتراب بالتحدّث عن ملمح من الملامح الاقتصادية الأساسية في الرأسمالية، وهو عملية **القياس الكمي والتجريد**.

كان الحِرْفيّ القروسطي يُنتج سلعاً لمجموعة صغيرة ومعروفة نسبياً من المستهلكين. وكانت أسعاره تحدّدها الحاجة إلى تحصيل الربح الذي يسمح له بالعيش بطريقة تتناسب مع مكانته الاجتماعية. وكان يعرف من التجربة نفقات الإنتاج، ولو استخدم عمالاً مياومين وأجراء، لما اقتضى إجراء عمله نظاماً مفصّلاً من أنظمة حفظ الدفاتر أو كشف الرصيد. ويَصدُق الأمر ذاته على الفلاح، الذي لم يكن يتطلّب حتى الحدّ الأدنى من مناهج القياس الكمي المجردة. وخلافاً لذلك، فإن المشروع التجاري الحديث يعتمد على كشف رصيده. ولا يمكن أن يعتمد على مثل هذه الملاحظة المحسوسة والمباشرة كما تعوّد الحِرْفيّ أن يقدّر أرباحه. ويمكن أن يعبَّر عن الإنتاج بالقيمة المالية ذاتها، وهكذا يمكن أن تقارَن بتسوية الرصيد ومن المناسب أن تظهر فيها. ولا بد أن تكون كل الأحداث الاقتصادية قابلة للقياس الكمي بصرامة، ولا يمكن إلا لكشف الرصيد، أي للمقارنة الدقيقة بين العمليات الاقتصادية التي يمكن أن تقاس بالأرقام، أن يقول لمدير المؤسَّسة إلى أي حد هو منهمك في نشاط تجاري مربح، أي له معنى.

وهذا التحوّل من الملموس إلى المجرد قد تطوّر إلى ما يتجاوز كثيراً كشف رصيد الحوادث الاقتصادية وقياسها الكمي في مجال الإنتاج. فرجل الأعمال الحديث لا يتعامل مع ملايين الدولارات وحسب، بل كذلك مع الملايين من المستهلكين، والآلاف من أصحاب الأسهم، والآلاف من العمال والمستخدمين؛ فكل هؤلاء الناس يصبحون قطعاً كثيرة جداً في آلة جبارة لا بد من السيطرة عليها، ومن أن تُحسَب نتائجها؛ وفي مآل الأمر يمكن أن يعبَّر عن كل شخص بوصفه كياناً

مجرداً، وبوصفه رقماً، وعلى هذا الأساس تُحسَب الحوادث الاقتصادية، ويجري التنبّؤ بالاتجاهات، وتتكون القرارات.

واليوم بينما نجد أن / 20/ في المائة من السكان أصحاب مهن حرة يكسبون معاشهم من العمل لأنفسهم وليس من العمل لغيرهم، فإن بقية السكان تعمل من أجل أشخاص غيرهم، وتعتمد حياة الإنسان منهم على شخص ما يدفع له أجراً أو مرتّباً. ولكن علينا أن نستخدم لفظة «شيء ما» بدلاً من «شخص ما»، لأن العامل تستخدمه وتُقيله مؤسّسة، مدراؤها أجزاء غير شخصية من المشروع وليسوا أناساً على اتصال شخصي بالناس الذين يستخدمونهم. ونولُنا ألا ننسى حقيقة أخرى: ففي المجتمع ما قبل الرأسمالي، كان التبادل هو تبادل السلع والخدمات إلى حد كبير؛ واليوم يكافَأ كل شيء بالمال. والنسيج الدقيق للعلاقات الاقتصادية ينظّمه المال، وهو التعبير المجرد عن العمل- أي أننا نتلقّى كميات مختلفة من الشيء ذاته مقابل النوعيات المختلفة؛ ونحن نقدّم المال مقابل ما نتلقّاه - ومن جديد فإننا لا نتبادل إلا الكميات المختلفة بالنوعيات المختلفة. وعملياً، وباستثناء سكان المزارع، فإنه لا أحد يستطيع أن يعيش حتى بضعة أيام من دون أن يتلقّى وينفق المال، الذي يمثّل نوعية مجردة من عمل ملموس.

والوجه الآخر للإنتاج الذي يؤدي إلى ازدياد التجريد هو التقسيم المتزايد للعمل. وتقسيم العمل في كليته يوجد في أشهَر الأنظمة الاقتصادية، وحتى في أكثر الجماعات بدائية على شكل تقسيم العمل بين الجنسين. والمميز في الإنتاج الرأسمالي هو الحدّ الذي وصل إليه هذا التقسيم. وبينما كان في الاقتصاد القروسطي يوجد تقسيم للعمل بين الإنتاج الزراعي وعمل الحِرْفي فرضاً، فإنه كان يوجد قدر قليل من مثل هذا التقسيم ضمن مجال الإنتاج ذاته. وكان النجّار الذي يصنع كرسياً أو مائدة يصنع الكرسي الكلي أو المائدة الكلية، وحتى لو قام أُجراؤه

بعمل تحضيري، فقد كان مهيمناً على الإنتاج، يلاحظه في كليته. وفي المشروع الصناعي الحديث لا يكون العامل على تماسّ مع الإنتاج الكلي في أية مرحلة. فهو منهمك في إنجاز الوظيفة المتخصّصة، ومع أنه يمكن أن يتحوّل في غضون الزمن من وظيفة إلى أخرى، فإنه يظلّ غير متصل بالإنتاج الملموس في كلّيته. وهو لا يظهر غير وظيفة متخصّصة، والميل هو هكذا، وهو أن وظيفة العامل الصناعي الحديث يمكن تعريفها بأنها عمل بطريقة شبه آلية في نشاطات لم يُستنبَط لها عمل من آلة بعدُ أو أن عمل الآلة يكلّف مالاً أكثر. والشخص الوحيد الذي يكون على اتصال بالنتاج الكلي هو المدير، ولكن النتاج بالنسبة إليه هو تجريد، ماهيته هي القيمة التبادلية، في حين أن العامل، الذي يكون النتاج بالنسبة إليه ملموساً، لا يعمل فيه بوصفه كُلاً.

ومما لا ريب فيه أنه لولا القياس الكمّي والتجريد لما أمكن التفكير في الإنتاج الحديث الهائل. ولكن في مجتمع صارت فيه النشاطات الاقتصادية أهمّ شاغل للإنسان، فإن عملية القياس الكمي والتجريد قد تجاوزت مجال الإنتاج الاقتصادي، وامتدّت إلى موقف الإنسان من الأشياء، ومن الناس، ومن نفسه.

ولكي نفهم عملية التجريد عند الإنسان الحديث، علينا أولاً أن نفكّر في الوظيفة الغامضة للمجرد بوجه عام. وإنه لواضح أن المجردات ذاتها ليست ظاهرة حديثة. وفي الحقيقة، فإن القدرة المتزايدة على تشكيل المجردات هي الصفة المميزة للتطور الثقافي في الجنس البشري. فإذا تحدثتُ عن «المائدة»، فأنا أتحدث عن مجرد؛ إنني لا أشير إلى مائدة معيَّنة في ملموسيّتها الكاملة بل إلى جنس «المائدة» التي تشمل كل الموائد الملموسة الممكنة. وإذا تحدّثت عن «الإنسان» فأنا لا أتحدث عن هذا الشخص أو ذلك، في ملموسيّته وفرادته، بل عن جنس «الإنسان»، الذي يشمل كل الأشخاص الأفراد. وبكلمات أخرى، فأنا أقوم بالتجريد. ونموّ الفكر

الفلسفي أو العلمي قائم على القدرة المتزايدة على مثل هذا التجريد، والتخلّي عنها من شأنه أن يعيدنا إلى أشد طرق التفكير بدائية.

وعلى أية حال، هناك طريقتان لوصل الإنسان نفسَه بموضوع من الموضوعات: فيمكن أن يصل المرءُ نفسَه به في ملموسيته الكاملة؛ وعندئذ يظهر الموضوع بكل صفاته الخاصّة المميّزة، ولا يكون ثمت موضوع آخر يتماثل معه. ويمكن للمرء أن يصل نفسه بالموضوع بطريقة مجردة، أي بعدم تأكيده إلا تلك الصفات المميّزة التي يملكها بالاشتراك مع كل الموضوعات الأخرى من الجنس ذاته، فيُبرز بذلك بعض الصفات ويتجاهل بعضها الآخر. والاتصال الكامل والإنتاجي بالموضوع يتضمن هذا التقاطب في فهمه في فرادته، وفي الوقت ذاته في عموميّته؛ في ملموسيّته، ومع ذلك في تجريديّته.

وفي الثقافة الغربية المعاصرة استسلم هذا التقاطب للرجوع شبه الحصري إلى الخصائص المجردة للأشياء والناس، ولإهمال المرء وصلَ نفسِه بالملموسية والفرادة في الأشياء والناس. وبدلاً من إنشاء مفهومات مجردة حيث يكون ذلك ضرورياً ومفيداً، فكل شيء يخضع لعملية التجريد، وفي جملة ذلك نحن أنفسنا؛ والواقع الملموس للناس والأشياء الذي يمكن به أن نتصل بواقع شخصنا تحل محله المجردات، الأطياف التي تجسّد كميات مختلفة، ولكنها لا تجسّد نوعيات مختلفة.

ومن المألوف تماماً أن نتحدث عن «جسر ثلاثة ملايين دولار»، و«سيجار السنتات العشرين»، و«ساعة الدولارات الخمسة»، وليس ذلك من وجهة صاحب المصنع أو المستهلك في عمليات الشراء، بل على أن ذلك هو المسألة الماهوية في التوصيف. وعندما يتحدث المرء عن «الجسر الذي كلّف ثلاثة ملايين دولار»، فإنه ليس معنيّاً في الدرجة الأولى بفائدته أو جماليّته، اللتين هما من خصائصه الملموسة، وإنما هو يتحدث عنه بوصفه سلعة، أهمُّ صفة تميّزها هي قيمتها التبادلية،

المعبرَّ عنها بالكمية، كمية المال. ولا ريب أن ذلك لا يعني أن المرء لا يهتم كذلك بفائدة الجسر أو جماله، بل يعني أن قيمته (الاستعمالية) الملموسة **ثانوية** بالنسبة إلى قيمته (التبادلية) المجردة في الطريقة التي تعاش بها تجربة الشيء. والبيت الشهير للشاعرة غيرترود ستين «الوردة هي وردة هي وردة»، هو احتجاج على هذا الشكل المجرد من التجربة؛ فعند معظم الناس **ليست** الوردة وردة تماماً، وإنما هي زهرة في نطاق سعر معيّن، يتمّ شراؤها في مناسبات اجتماعية معيَّنة؛ وحتى أجمل الأزهار، إذا كانت برية، لا تكلّف شيئاً، فلا تتمّ خبرتها في جمالها، إذا ما قورنت بجمال الوردة، لأنه ليست لها قيمة تبادلية.

وبكلمات أخرى، تجري خبرة الأشياء بوصفها سلعاً، بوصفها تجسيدات للقيمة التبادلية، لا عندما نشتري ونبيع وحسب، ولكن في موقفنا منها عندما ينتهي الإجراء الاقتصادي. وبهذا المعنى فإن الشيء، حتى بعد أن يتم شراؤه، لا يفقد صفة السلعة؛ فهو قابل للإنفاق، ويحتفظ على الدوام بخصيصة القيمة التبادلية فيه. والمثال البليغ على هذا الموقف نجده في تقرير السكرتير التنفيذي لإحدى المنظمات العلمية المهمة عن الطريقة التي كان يُمضي بها يومه في مكتبه. كانت المنظمة قد اشترت في ذلك الحين مبنى لنفسها وانتقلت إليه. ويروي السكرتير التنفيذي أنه في يوم من الأيام الأولى لانتقالهم، تلقّى هاتفاً من سمسار عقارات حقيقي، يقول إن بعض الناس مهتمون بشراء المبنى ويريدون أن يشاهدوه. ومع أنه كان يعلم أن المنظمة لا تريد على الأرجح أن تبيع مبنى بعد بضعة أيام من الانتقال إليه، لم يستطع أن يقاوم الإغراء في أن يعرف هل ارتفعت قيمة المبنى منذ شرائه، وأمضى ساعة أو ساعتين ثمينتين وهو يُري سمسار العقارات الحقيقي أرجاء المبنى. ويكتب: «كنا شديدي الاهتمام بأننا يمكن أن نحصل على عرض بثمن أكبر مما دفعنا في المبنى. مصادفة ظريفة أن يأتي العرض وأمين الصندوق في المكتب.

ويوافق كلهم أنه سيكون جيداً بالنسبة إلى معنويات مجلس الإدارة أن يعلم أعضاؤها أن المبنى سوف يباع بمبلغ أكبر بكثير مما كلّف. ولنرَ ما سيحدث.» فعلى الرغم من كل الفخر والسرور بالمبنى الجديد، فإنه قد ظلّ يحتفظ بصفته سلعة، بصفته شيئاً قابلاً للإنفاق، ولم يرتبط به أي إحساس بالتملّك أو الاستعمال. والموقف ذاته واضح في علاقة الناس بالسيارات التي يشترونها؛ فالسيارة لا تصير تماماً شيئاً يرتبط به الإنسان، بل تحتفظ بصفتها سلعة تتمّ مبادلتها في صفقة رابحة؛ وهكذا، فالسيارات تباع بعد سنة أو سنتين، قبل زمن طويل من استنفاد قيمتها الاستعمالية أو حتى نقصانها بصورة ملحوظة.

وهذا التجريد يحدث حتى فيما يتّصل بالظواهر التي هي ليست سلعاً تباع في السوق، مثل كارثة الفيضان؛ فالصحف سوف تضع عنواناً رئيساً يتحدث عن «كارثة مليون دولار»، مؤكّدة العنصر الكمي المجرد وليس بالأحرى الجوانب الملموسة من المعاناة الإنسانية.

ولكن موقف التجريد والقياس الكمي يتجاوز كثيراً مجال الأشياء. فالناس يعالَجون بوصفهم تجسيدات للقيمة التبادلية الكمية. فالحديث عن إنسان بأنه «يساوي مليون دولار» هو الحديث عنه لا على أنه شخص بشري ملموس، بل على أنه تجريد، يمكن التعبير عن ماهيته بالأرقام. وإنه لتعبير عن الموقف ذاته عندما تعلن صحيفة في مكان بارز نعياً يحمل الكلمات التالية «صاحب مصنع أحذية يموت». وبالفعل فإن إنساناً قد قضى نحبه، إنساناً ذا خصائص إنسانية معيّنة، وله آمال وخيبات، وله زوجة وأطفال. وإنه لصحيح أنه كان يصنّع الأحذية، أو بالأحرى أنه كان يمتلك أو يدير مصنعاً يقوم فيه عمال وآلات بتصنيع الأحذية؛ ولكنه إذا قيل «صاحب مصنع أحذية يموت»، يكون قد عُبّر عن ثراء حياة إنسانية وملموسيتها في الصيغة المجردة للوظيفة الاقتصادية.

ويمكن أن نرى المقاربة التجريدية ذاتها في تعبيرات من قبيل «السيد فورد أنتج الكثير جداً من السيارات»، أو إن هذا الجنرال أو ذلك «قد فتح حِصناً»؛ أو إذا قال إنسان بنى داراً لنفسه، «بنيتُ داراً». فبالحديث الملموس فإن السيد فورد لم يكن يصنّع السيارات، بل كان يدير إنتاج السيارات الذي تنفّذه الآلاف من العمال. والجنرال لم يفتح الحصن؛ بل كان قاعداً في مقر القيادة، يُصدِر الأوامر، وجنوده هم الذين قاموا بالفتح. وذلك الإنسان لم يبنِ داراً؛ بل دفع المال للمهندس المعماري الذي وضع المخطّطات، وللعمال الذين قاموا بالبناء. وكل هذا لا يقال للتقليل من أهمية الإدارة وتوجيه الأعمال، بل للإشارة إلى أنه في هذه الطريقة من معالجة الأمور، تضيع رؤية ما يجري بصورة ملموسة، وأن الرؤية المجردة، التي تكون فيها وظيفة واحدة، هي وظيفة وضع المخطّطات، أو إصدار الأوامر، أو تمويل النشاط، متماثلةً مع العملية الكلية الملموسة للإنتاج، أو القتال، أو البناء، تُفهم على أنها الحالة التي يمكن أن تكون.

وتحدث عملية التجريد ذاتها في كل المجالات الأخرى. ومؤخراً نشرت صحيفة الـ«نيويورك تايمز» نبذة إخبارية جديدة تحت عنوان: «بكالوريس في العلوم + دكتوراه في الفلسفة = 40,000 دولار». وكانت المعلومات المنشورة تحت هذا العنوان المحيِّر بعض الشيء هي أن المعطيات الإحصائية قد أظهرت أن طالب الهندسة الذي نال درجة الدكتوراه سوف يكسب، في مدى عمره، 40,000 دولار أكثر من الشخص من الشخص الذي ليست لديه إلا شهادة البكالوريوس في العلوم. وبالنظر إلى أن هذا الأمر حقيقة واقعة، فهو معلومة اقتصادية - اجتماعية مهمة، تستحقّ النشر. وهي تُذكَر الآن لأن أسلوب التعبير عن الحقيقة الواقعة بالمساواة بين الدرجة العلمية وقدر معيّن من الدولارات يدلّ على التفكير القائم على التجريد والقياس الكمّي الذي تتمّ فيه معالجة المعرفة بوصفها تجسيداً لقيمة تبادلية

محدَّدة في سوق الشخصية. وإنه لفي صميم المسألة عندما يعلن تقرير سياسي في صحيفة إخبارية أن إدارة أيزنهاور تشعر أنها تمتلك الكثير جداً من «رأسمال الثقة»، بحيث يمكن أن تجازف ببعض الإجراءات الشعبية، لأنها يمكن أن «تتحمل» أن تفقد بعض ذلك الرأسمال من الثقة. وهنا من جديد، فإن خصيصة إنسانية مثل الثقة يعبَّر عنها بشكل مجرد، وكأنها استثمار مالي يعالَج على أساس المضاربات في الأسواق المالية. وتُرينا الفقْرة التالية التي كتبها الأسقف شين Sheen، في مقالة له حول ميلاد المسيح، كم دخلت المقولات التجارية بشدّة حتى في التفكير الديني. يقول المؤلف: «إذا جاء من عند اللّه أي زاعم من الزاعمين (بالنسبة إلى دور ابن اللّه)، فإن أقل ما يمكن أن يدعم به اللّه زعم ممثّله هو أن يعلن سَلَفاً عن قدومه. ومصنِّعو السيارات يقولون لنا متى نتوقّع طرازاً جديداً.»[19] أو حتى بصورة أشدّ تطرفاً، يقول الإنجيلي بيلي غراهام Billy Graham: «إنني أبيع أعظم النتاج في العالم؛ فلمَ لا يُدعَم الصابون؟»[20]

على أنه تظلّ لعملية التجريد جذور وتبدّيات أعمق مما تمّ وصفه إلى الآن، وهي جذور تعود إلى البدايات الأولى للعصر الحديث؛ تعود إلى انحلال **الإطار المرجعي الملموس في سيرورة الحياة**.

ففي المجتمع البدائي، يكون «العالم» متماثلاً مع القبيلة. والقبيلة هي مركز الكون، إن جاز التعبير؛ وكل شيء في الخارج شبحي وليس له وجود مستقل. وفي العالم القروسطي، كان العالم أوسعَ؛ كان يشمل الأرض والسماء وما عليها من النجوم؛ ولكن كان يُرى فيه أن الأرض هي المركز وأن الإنسان هو غاية الخلق. ولكن لكل شيء مكان ثابت، كما كان لكل شخص مكانته الثابتة في المجتمع

(19) From **Colliers'** magazine, 1953.

(20) **Time** magazine, October 25, 1954.

الإقطاعي. ومع القرنين الخامس عشر والسادس عشر، انشقّ أفقان جديدان. ففقدت الأرض مكانتها المحورية، وصارت كوكباً من الكواكب التابعة للشمس؛ وتمّ العثور على قارّتين جديدتين، واكتشاف مسارب بحرية جديدة؛ وتفسّخ النظام الاجتماعي الساكن شيئاً فشيئاً؛ وصار كل شيء وكل شخص في تحوّل. ومع ذلك، وحتى نهاية القرن العشرين(*)، لم تفقد الطبيعة ولم يفقد المجتمع ملموسيتهما وتحدُّدهما. وكان عالم الإنسان الطبيعي والاجتماعي بعدُ قابلاً للضبط، ولا تزال له خطوط خارجية محدَّدة. ولكن مع تقدّم الفكر العلمي، والمكتشفات العلمية وانحلال الروابط التقليدية، سار هذا التحدُّد وهذه الملموسية في مسير الضياع. وسواء أفكّرنا في صورتنا الكونية الجديدة، أم في الفيزياء النظرية، أم في الموسيقى غير النغمية، أم في الفن التجريدي - رأينا أن ملموسية إطارنا المرجعي وتحدَّده يسيران إلى الزوال. ولم نعد في محور الكون، ولم نعد غرض الخلق، ولم نعد سادة عالم قابل للضبط والتمييز والإدراك. فنحن ذرّة غبار، ونحن لا شيء، في مكان ما من الفضاء - من دون أي نوع من الارتباط الملموس بأي شيء. ونتحدث عن ملايين الناس الذين يقُتلون، وعن أن ثلث سكاننا أو أكثر سوف يُمحقون إذا نشبت حرب عالمية ثالثة؛ وعن مليارات الدولارات التي تتراكم ديْناً قومياً علينا، وعن آلاف السنين الضوئية التي هي المسافات التي تفصل بين الكواكب، وعن الرحلة الفضائية، وعن الأقمار الاصطناعية. وعشرات الآلاف من الناس يعملون في مشروع واحد، ومئات الآلاف من الناس يعيشون في مئات من المدن.

إن الأبعاد التي نتعامل بها هي الأرقام والتجريدات؛ وهي تتجاوز كثيراً تلك الحدود التي تسمح بأي نوع من الخبرة الملموسة. فلم يعد ثمت إطار مرجعي قابل للضبط، والملاحظة، يتكيّف مع **الأبعاد الإنسانية**. ومع أن عيوننا وآذاننا لا تتلقى

(*) يبدو أن هنا غلطاً مطبعياً؛ فالسياق يشير إلى «نهاية القرن التاسع عشر»، لا «نهاية القرن العشرين» كما هو وارد في النص. **(المترجم)**

الانطباعات إلا في النسب التي يمكن ضبطها إنسانياً، فإن مفهومنا للعالم قد فَقَد تلك الخصيصة تماماً؛ وهو لم يعد يتلاءم مع أبعادنا الإنسانية.

وهذا الأمر مهم بوجه خاص فيما يتعلق بتطور وسائل التدمير الحديثة. ففي الحرب الحديثة، يمكن للفرد الواحد أن يسبّب في هلاك مئات الآلاف من الرجال والنساء والأطفال. ويمكن أن يقوم بذلك بضغطة زر؛ وقد لا يشعر بالتأثير الانفعالي لما يفعله، ما دام لا يرى، ولا يعرف الناس الذين يقتلهم؛ ويكاد الأمر يكون كأنه ليست هناك صلة حقيقية بين ضغط الزرّ وموتهم. ومن المحتمل أن يكون الشخص ذاته عاجزاً عن صفع شخص مغلوب على أمره، ولا نقول عن قتله. وفي الحالة الأخيرة، فإن الوضع الملموس يثير رد فعل الضمير المشترك بين كل البشر الطبيعيين؛ وفي الحالة الأولى، ليس هناك رد فعل، لأن الفعل وموضوعه مغتربان عن الفاعل، وفعله لم يعد فعله، بل له، بعبارة أخرى، حياته الخاصة ومسؤوليته.

إن العلم والتجارة والسياسة قد فَقَدت كل الأسس والنسب التي تُفهم إنسانياً. فنحن نعيش بالأرقام والتجريدات؛ وبما أنه لا يوجد شيء ملموس، فلا شيء حقيقي. وكل شيء ممكن، فعلياً وأخلاقياً. وقصة الخيال العلمي لا تختلف عن الحقيقة العلمية، والكوابيس والأحلام عن أحداث العام القادم. وقد تمّ إخراج الإنسان من أي مكان محدَّد يستطيع منه أن يشرف على حياته وحياة المجتمع ويتدبرهما. تسوقه بصورة متسارعة تلك القوى التي كان قد خلقها في الأصل. وفي هذه الدوّامة الجامحة يفكّر، ويحسب، وهو مشغول بالتجريدات، نائياً باطرّاد عن الحياة الملموسة.

ب - الاغتراب:

يُفضي البحث السابق في عملية التجريد إلى المسألة المحورية في آثار الرأسمالية على الشخصية: ظاهرة الاغتراب.

والمقصود بالاغتراب هو نمط الخبرة الذي يَخبُر به الشخص أنه غريب. ويمكن للمرء أن يقول، إنه قد صار متغرّباً عن نفسه. إنه لا يَخبُر نفسه على أنه مركز عالمه، وخالق أفعاله - بل على أن أفعاله وعواقبها قد صارت سادته، الذين يطيعهم، أو يمكن حتى أن يعبدهم. والشخص المغترب بعيد عن التماس ّبنفسه كما بعيد عن التماس ّبأي شخص آخر. فهو يُخبَر كما تُخبَر الأشياء؛ بالحواس ّوالفهم المشترك، ولكنه في الوقت ذاته لا يكون متواصلاً مع نفسه ومع العالم خارجه بطريقة إنتاجية.

وكان المعنى القديم لـ«الاغتراب» alienation يستخدم للدلالة على الشخص المجنون؛ والكلمة الفرنسية aliéné والإسبانية alienado كلمتان قديمتان تعنيان الذُّهاني، الشخص المغترب تماماً وبكل معنى الكلمة. (وفي الإنجليزية لا يزال مصطلح alienist يُطلَق على الطبيب الذي يُعنى بالمجانين.)

وفيالقرن الماضي استخدم هيغل وماركس مصطلح "الاغتراب" alienation، لا للدلالة على حالة الجنون، بل على شكل أقل ّتطرّفاً من التغرّب الذاتي، الذي يسمح للشخص أن يتصرّف في حدود المعقول في الأمور العملية، ويشكّل مع ذلك أحد أخطر العيوب المحتذى بها اجتماعياً. وفي منظومة ماركس يُطلَق الاغتراب على ذلك الوضع الذي يكون فيه الإنسان حين «يصير عملُه سلطة غريبة عنه، تقف فوقه وضده، بدلاً من أن يحكم العمل.»[21].

---

(21) K. Marx, «**Capital..**» cf. also Marx- Engels, «**Die Deutche Ideologie** (1845/6) in K. Marx, **Der Histoische Materialismus** » Die Frübschriften, S. Landschut and D.P. Mayer, Leipzig, 1932, II, p. 25.

ولكن مع أن استخدام كلمة «الاغتراب» في هذا المعنى العام استخدام جديد، فالمفهوم أقدم من ذلك بكثير؛ إنه ذلك المفهوم الذي أشار إليه أنبياء «العهد القديم» بـ «الوثنية». وسيساعدنا على أن نفهم «الاغتراب» فهماً أفضل أن نبتدئ بدراسة معنى الوثنية.

إن أنبياء الوحدانية لم يندّدوا بالأديان غير الوحدانية بوصفها وثنية لأنها أساساً تعبد عدة آلهة بدلاً من إله واحد. والاختلاف الماهوي بين الوحدانية وتعدّد الآلهة ليس اختلافاً في **عدد** الآلهة، بل يكمن في حقيقة الاغتراب الذاتي. فالإنسان يبذل طاقته، وقدراته الفنية في بناء وثن، ثم يعبد هذا الوثن، الذي هو ليس إلا نتيجة جهده البشري. إن قواه الحياتية قد تحولّت إلى «شيء»، وهذا الشيء، إذا صار وثناً، فإنه يُخبَر لا على أنه نتيجة جهده الإنتاجي، بل على أنه شيء منفصل عنه، فوقه أو ضدّه، يعبده ويرضخ له. وكما يقول النبي هوشَع (سفر نبوءة هوشَع، الفصل الرابع عشر): «لا تخلّصنا آشوريا (= مملكة آشور)؛ ولن نمتطي الخيل؛ **ولن نقول بعد ذلك لصنع أيدينا، أنت آلهتنا**؛ إذ فيك يجد المحبةَ من لا أب له.» والإنسان الوثني يركع لصنع يديه. **فالوثن يمثّل له قوى حياته في شكل اغترابي.**

وخلافاً لذلك، فمبدأ الوحدانية هو أن الإنسان غير محدود، وأنه لا توجد فيه صفة جزئية يمكن أن تُشخّص في الكل. واللّه في المفهوم الوحداني لا يمكن إدراكه وتعريفه؛ وليس اللّه «شيئاً». وإذا كان الإنسان قد خُلق على صورة اللّه، فإنه قد خُلق حاملاً لصفات غير محدودة. وفي الوثنية يركع الإنسان ويخضع لصفة جزئية فيه. وهو لا يَخبُر نفسه بوصفه المركز الذي تشعّ منه أفعال الحب والعقل الحيّة. بل يصير شيئاً، ويصير جارهُ شيئاً، كما أن الأرباب أشياء. «أصنام الوثنيين فضة وذهب، من صنع أيدي البشر. لها أفواه ولكنها لا تتكلم؛ ولها

عيون، ولكنها لا ترى؛ ولها آذان ولكنها لا تسمع؛ ولا يوجد نَفَس في أفواهها. والذين يصنعونها هم أمثالها؛ وكذلك كل من يتّكل عليها». (**سِفر المزامير**، المزمور 134).

والأديان الوحدانية ذاتُها قد ارتدّت إلى الوثنية إلى حد كبير. فالإنسان يُسقِط على اللّه قدرته على الحب والعقل؛ فلا يشعر بعدئذ أنهما من قدراته، ثم يدعو اللّه أن يمنحه بعض ما أسقطه هو، الإنسان على اللّه. وفي البروتستانتية الباكرة والكالڤانية كان الموقف الديني المطلوب هو أن الإنسان يجب أن يشعر بأنه فارغ ومعدِم، وأن يضع ثقته في نعمة اللّه، أي على أمل أن يعيد اللّه جزءاً من خصائص الإنسان، التي وضعها هو في الله.

وبهذا المعنى فكل عبارة رضوخية هي فعل اغتراب ووثنية. وما يُدعى «الحب» مراراً وتكراراً كثيراً ما لا يكون غير ظاهرة الاغتراب الوثنية هذه؛ ولا يختلف الأمر إلا في أن شخصاً آخر هو الذي يُعبَد على هذا النحو، وليس اللّه أو الوثن. والشخص «المحِبّ» في هذا النمط الخضوعي من العلاقة يضفي كل محبته وقوته وفكره على الشخص الآخر، سواء أكان كل منهما ذكراً أم أنثى، ويعيش خبرة الشخص المحبوب بوصفه كائناً أعلى، ويجد الرضى في الخضوع التام والعبادة. وهذا لا يعني مجرد أنه لا يَخبُرُ الشخص الآخر بوصفه إنساناً في واقعه أو واقعها، بل أنه كذلك لا يَخبُرُ نفسَه في واقعه الكامل، بوصفه حامل القدرات الإنسانية الإنتاجية. وكما هي الحال في الوثنية الدينية، فهو يُسقط كل ثرائه على الشخص الآخر، ولا يعود يخبرُ هذا الثراء على أنه ثراؤه، بل على أنه شيء غريب عنه، مودَع في شخص غيره، لا يمكن له أن يتواصل معه إلا بالخضوع التعبّدي لزعيم سياسي، أو للدولة. والزعيم والدولة يكونان بالفعل ماهما عليه

بموافقة المحكومين. ولكنهما يتحوّلان إلى وثنَيْن عندما يُسقط الفرد عليهما كل قدراته ويعبدهما، آملاً أن يستردّ بعض قدراته بالخضوع والعبادة.

وفي نظرية الدولة عند روسو، وكذلك في التوتاليتارية المعاصرة، يُفترض أن يتنازل الفرد عن حقوقه، وأن يُضفيها على الدولة بوصفها الحاكمة الوحيدة. وفي الفاشية والستالينية يتعبّد الفرد المغترب تماماً في مذبح وثن، ولا يهمّ كثيراً بأي اسم يُعرَف هذا الوثن: الدولة، أو الطبقة، أو الجماعة، أو غير ذلك.

ويمكن أن نتحدث عن الوثنية أو الاغتراب لا في العلاقة بالناس الآخرين وحسب، بل كذلك في علاقة المرء بنفسه، حين يكون خاضعاً للعواطف غير العقلية. والشخص الذي يكون أهمّ ما يحرّضه هو اشتهاؤه للسلطة، لا يعود يَخبُر نفسه في ثراء الإنسان وعدم محدوديته، بل يغدو عبداً لمجاهدة جزئية واحدة في نفسه، تتسلّط على الأهداف الخارجية، و«تتملكه». والشخص الميال إلى المتابعة الحصرية لشغفه بالمال تتملكه المجاهدة في سبيله؛ والمال هو الوثن الذي يعبده بوصفه إسقاط قدرة واحدة منعزلة في نفسه، هي جشعه في طلب المال. وبهذا المعنى، فإن الشخص العُصابي هو شخص مغترب. فأفعاله ليست أفعاله؛ وفي حين يكون تحت وهم أنه يفعل ما يريد هو، فإنه تدفعه قوى منفصلة عن ذاته، تعمل من وراء ظهره؛ وهو غريب عن نفسه، كما أن أخاه الإنسان غريب عنه. وهو يَخبُر الآخر ويَخبُر نفسه لا كما هما حقاً، بل كما تحرّفهما القوى اللاشعورية التي تعمل عملها في صورتهما. والشخص المجنون هو الشخص **المغترب تماماً**؛ إذ فَقَدَ ذاته بوصفها مركز تجربته فقداناً تاماً؛ وفقد الإحساس بالذات.

والمشترك في كل هذه الظواهر - عبادة الأوثان، والعبادة الوثنية لله، والحب الوثني لشخص، وعبادة الزعيم السياسي أو الدولة، والعبادة الوثنية لإبرازات العواطف غير العقلية - إنما هو عملية الاغتراب. وهو أن **الإنسان لا يَخبُر نفسه**

بوصفه حاملاً نشيطاً لقدراته وثرائه، بل بوصفه «شيئاً» مُعدِماً، معتمداً على القدرات التي هي خارجه، والتي أسقط عليها جوهره الحي.

وكما تدلّ الإشارة إلى الوثنية، فإن الاغتراب ليس ظاهرة حديثة أبداً. وإنه لما يتجاوز نطاق هذا الكتاب أن نسعى إلى تقديم مجمل في تاريخ الاغتراب. وحسبُنا القول إنه يبدو أن الاغتراب يختلف من ثقافة إلى ثقافة، سواء في المجالات الخاصة التي تخضع للاغتراب، أو في شمول العملية وتمامها.

والاغتراب كما نجده في المجتمع الحديث يكاد يكون كلياً؛ وهو يشمل علاقة الإنسان بعمله، وبالأشياء التي يستهلكها، وبالدولة، وبأخيه الإنسان، وبنفسه. لقد خلق الإنسان عالماً من الأشياء بشرية الصُّنع كما لم يوجد من قبل. وبنى آلة اجتماعية معقّدة لإدارة الآلة التقنية التي بناها. ومع هذا فإن هذا الخلق الكلي يقف فوقه وعليه. وهو لا يشعر أنه مبدع ومركز، بل أنه خادم لـ«غولم»(*)، الذي بنته يداه. وكلما كانت القوى التي يطلق العنان لها أعظم، ازداد إحساسه بالعجز بوصفه إنساناً. وهو يواجه نفسه بقواه المتجسِّدة في الأشياء التي خلقها، مغترباً عن نفسه. ويمتلكه خلقه، وقد فَقَدَ ملكيّته لذاته. لقد بنى عجلاً ذهبياً، وقال، «هؤلاء هم أربابك الذين أخرجوك من مصر.»

ماذا يحدث لـ«العامل»؟ ولنعبّر عن ذلك بكلمات مفكر ومن خلال مُلاحِظ للمشهد الصناعي: «في الصناعة يصبح الشخص ذرّة ترقص على أنغام الإدارة الذاتية. مكانك ههنا بالضبط، وستقعد بهذه الطريقة، وستتحرك ذراعاك مقدار

(*) «الغولم» Der Golem من أشهر روايات الكاتب النمساوي غستاف ميرينك Gustav Meyrink (1868-1932)، وقد ظهرت سنة 1915. وهي مستوحاة من أسطورة قروسطية عن حاخام اخترع مخلوقاً ليخدمه وسمّاه «غولم». (المترجم)

«س» من البـوصـات في حـركـة مـدارها «ي» وسـتكـون مـدة الحـركـة «و و و» من الدقائق.

«ويصير العمل أكثر تكراراً وبعداً عن التفكير كلما زاد المخطّطون، ومنظّمو الحركات الصغيرة، والمدراء العلميون في تجريد العامل من حقّه في التفكير والتحرك بحرية. فيتمّ نكران الحياة؛ وتعرقَل الحاجة إلى التمكّن، والإبداع، والفضول، والتفكير المستقلّ، والنتيجة، النتيجة المحتومة، هي فرار العامل، أو جموده، أو تدميريته، أي نكوصه النفسي.»(22)

ودور **المدير** هو كذلك دور الاغتراب. وإنه لصحيح أنه يدير الكل وليس الجزء، ولكنه مغترب أيضاً عن نتاجه بوصفه شيئاً ملموساً ومفيداً. إن هدفه هو أن يستخدم رأس المال الذي يستثمره الآخرون استخداماً مربحاً، على الرغم من أن الإدارة الحديثة، إذا ما قارنّاها بالنمط القديم للمالك - المدير، أقل اهتماماً بمقدار الربح منها بالعمل الفعّال وتوسيع المشروع. ومما هو معهود ضمن الإدارة أن المسؤولين عن علاقات العمل والبيع - أي عن الاحتيال الإنساني على الأمور- يكتسبون، نسبياً، أهمية متزايدة بالمقارنة مع المسؤولين عن الجوانب التقنية من الإنتاج.

والمدير، كالعامل، وككل شخص، يتعامل مع أشياء عملاقة لا شخصية لها: مشروع تنافسي عملاق؛ ومع السوق الوطنية العملاقة والسوق العالمية، ومع الاتحادات العملاقة، والحكومة العملاقة. وكل هذه الأشياء العملاقة لها حياتها، إذا جاز القول. وهي تحدّد نشاط العامل والموظف الإداري.

---

(22) J.J. Gillespie, «**Free Expression in Industry**,» The Pilot Press Ltd., London, 1948.

وتفتتح مشكلة المدير أهم ظاهرة في الثقافة الاغترابية: ظاهرة **البَرَقْرَطة** Bureaucratization. والمؤسسة التجارية الكبيرة والإدارة الحكومية يديرهما على السواء نظام بيروقراطي. والبيروقراطيون مختصّون بإدارة الأشياء والناس. وبسبب ضخامة الجهاز الذي يُدار والتجريد الناجم عن ذلك، فإن علاقة البيروقراطيين بالناس هي علاقة اغتراب تام. وهم، أي الناس الخاضعون للإدارة، لا يُنظَر إليهم بمحبة ولا بكره، بل بصورة غير شخصية تماماً؛ وعلى المدير البيروقراطي ألاّ يكون لديه شعور، بمقدار ما يتعلق الأمر بنشاطه المهني؛ بل عليه أن يتصرف بحذق مع الناس وكأنهم أرقام، أو أشياء. وبما أن ضخامة المنظّمة والتقسيم الهائل للعمل يمنع أي فرد مفرد من رؤية الكل، وبما أنه لا يوجد تعاون عضوي بين شتى الأفراد أو الجماعات ضمن الصناعة، فالبيروقراطيون المتصرفون ضروريون؛ ولولاهم لانهار المشروع في مدة قصيرة، ما دام لا أحد من شأنه أن يعرف السر الذي يجعله يؤدي وظيفته. ولا غنى عن البيروقراطيين كالأطنان من الورق التي تُستهلك تحت قيادتهم. وتماماً لأن كل شخص يشعر، مع إحساسه بالعجز، بالدور المهمّ جداً للبيروقراطيين، فإنهم يُحترمون احتراماً ألوهياً. ويشعر الناس أنه لولا البيروقراطيون لتضعضع كل شيء، ومتنا جوعاً. وبينما كان الزعماء في العالم القروسطي يعتبرون ممثّلين للنظام الذي يقصده الإله، فإن دور البيروقراطي في الرأسمالية الحديثة يكاد لا يكون أقلّ قداسة - ما دام ضرورياً لبقاء الكل.

وقد قدّم ماركس تعريفاً عميقاً للبيروقراطي يقول: «إن البيروقراطي يرتبط بالعالم بوصفه **مجرد موضوع** لنشاطه.» ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن روح البيروقراطية لم تدخل المؤسّسة التجارية والإدارة الحكومية وحسب، بل كذلك نقابات العمال والأحزاب الاشتراكية الديمقراطية الكبيرة في إنجلترا وألمانيا وفرنسا. وفي روسيا كذلك، تغلّب المدراء البيروقراطيون وروحهم المغتربة على البلد. ولعله

بالإمكان أن توجد في روسيا من دون رعب- لو توافرت شروط معيّنة- ولكنها لم يكن بالإمكان أن توجد من دون نظام البَرقْرَطَة الكلي- أي الاغتراب[23].

فما موقف **مالك** المشروع، الرأسمالي؟ يبدو أن رجل الأعمال الصغير في وضع هو وضع سَلَفه ذاته قبل مائة سنة. فهو يملك ويدير مشروعه الصغير، وهو على تماسّ مع النشاط التجاري أو الصناعي الكلي، وعلى اتّصال شخصي بمستخدميه وعماله. ولكن بما أنه يعيش في عالم اغترابي في كل الجوانب الاقتصادية والاجتماعية الأخرى، ثم لأنه أشد تعرّضاً للضغط المستمر من المنافسين الأكبر، فإنه ليس حراً كما كان جَدّه في التجارة ذاتها.

ولكن ما يهمّ أكثر فأكثر في الاقتصاد المعاصر هو المؤسسة التجارية الضخمة، الشركة الكبيرة. وكما يعبّر دروكر Drucker بمنتهى الإيجاز الوافي بالمقصود: «بدقة، إن الشركة الكبيرة - أي الشكل الخاص الذي تنظّم فيه المؤسَّسة التجارية الضخمة في اقتصاد المشروع الحر- هي التي برزت بوصفها تمثّل وتحدّد المؤسَّسة الاجتماعية - الاقتصادية التي تضع النموذج وتحدِّد حتى سلوك مالك مخزن السيجار في الزاوية، الذي لا يملك أي نصيب من الأسهم، وسلوك غلامه الساعي بين المحل والأمكنة الأخرى، الذي لم يضع قدمه في مطحنة. وهكذا فإن طبع مجتمعنا يحدّده وينمذجه التنظيم البنيوي للمؤسّسة التجارية الضخمة، وتكنولوجيا مصنع الإنتاج الوفير، والدرجة التي تحقّق بها الشركات الكبيرة معتقداتنا ووعودنا الاجتماعية وتتحقّق فيها.»[24]

---

(23) cf. the interesting article by W. Huhn, «**Der Bolschevimus als Manger Ideologie**», in Funken, Frankfurt V,8/1954.

(24) cf. Peter F. Drucker, «**Concept of the Corporation,** »,The John Day Company, New York, 1946 , pp.8,9.

فما هو إذن موقف «مالك» الشركة الكبيرة من «ملكيته»؟ إنه موقف الاغتراب الكامل تقريباً. إن ملكيته تكمن في قطعة ورق، تمثّل مقداراً غير مستقر من المال؛ وليست له مسؤولية عن مشروعه ولا علاقة ملموسة به بأية حال. وقد كان موقف الاغتراب هذا قد تمّ التعبير عنه على أوضح ما يكون في وصف «بيرل» و«مينز» Berle and Means لموقف صاحب الأسهم من المشروع والذي يتتابع هنا: «1 - لقد تبدّل وضع الملكية من وضع الفاعل الإيجابي إلى موقف الفاعل السلبي. والمالك بدلاً من الأملاك المادية الفعلية التي يستطيع أن يمارس بوساطتها إدارته والتي هو مسؤول عنها، يحتفظ الآن بقطعة من الورق تمثّل مجموعة من الحقوق والتوقّعات فيما يتصل بالمشروع. ولكن المالك ليست لديه إلا سيطرة ضئيلة على وسائل الإنتاج، التي هي فوق المشروع وفوق الملكية المادية، والتي يملك حصة منها. وهو في الوقت ذاته لا يتحمل المسؤولية فيما يتّصل بالمشروع أو ملكيته المادية. وكثيراً ما كان يقال إن مالك الحصان مسؤول. وإذا عاش الحصان فيجب أن يطعمه. وإذا مات فيجب أن يدفنه. ولا ترتبط الحصة من الموجودات بمثل هذه المسؤولية. فالمالك عاجز عملياً من خلال جهوده في التأثير في الملكية الأصلية.

«2 - إن القيم الروحية التي كانت تترافق سابقاً مع الملكية قد انفصلت عنها. والملكية المادية القابلة لأن يشكّلها مالكها يمكن أن تجلب له الرضى المباشر بالإضافة إلى الدخل الذي يغلّ عليه بشكل أكثر ملموسية. فقد مثّلت له امتداداً لشخصيّته. ومع الثورة المشتركة فُقدت هذه الخاصيّة عند مالك الملكية أكثر مما فُقدت عند العامل بسبب الثورة الصناعية.

«3 - إن قيمة ثروة الفرد تسير في طريق الاعتماد على القوى التي هي خارجه وخارج جهوده تماماً. وبدلاً من ذلك، فإن قيمتها تتحدّد من جهة بأفعال الأفراد

الذين يهيمنون على المشروع - الأفراد الذين لا يملك المالك النموذجي سيطرة عليهم، ومن جهة أخرى، بأفعال الآخرين في سوق سريعة التقلّب وفي أكثر الأحيان لا تثبت على حال. وهكذا فإن القيمة خاضعة للطوارئ وللاحتيالات التي تميّز مكان السوق. وهي إلى ذلك خاضعة للتأرجحات الكبيرة في تقدير المجتمع للمستقبل الفوري كما ينعكس في المستوى العام للقيم في السوق المنظَّمة.

«4 - إن قيمة ثروة المرء لا تتذبذب باستمرار وحسب - وقد يقال الأمر ذاته عن معظم الثروات - بل هي خاضعة كذلك للتقدير المستمر للثروة. ويمكن للمرء أن يرى التبدّل في القيمة المقدَّرة لضيعته من آونة إلى آونة، وهذه حقيقة قد تؤثّر بصورة ملحوظة في إنفاق دخله وفي تمتّعه بذلك الدخل على حد سواء.

«5 - لقد أصبحت ثروة الفرد مائعة إلى حد كبير من خلال الأسواق المنظَّمة. وقد يحولّها المالك الفرد إلى أشكال أخرى من الثروة في حالة انتباه لظرف حالي، وإذا كانت آلات السوق في حالة صالحة للعمل، فإنه يمكن أن يقوم بذلك من دون خسارة ناشئة عن عمليات بيع اضطراري.

«6 - إن الثروة يمكن أن تتضاءل وهي على شكل يمكن أن يستخدمه مالكها مباشرة. وعندما تكون الثروة على شكل أرض، مثلاً، تكون قابلة لأن يستخدمها مالكها ولو أن قيمة الأرض في السوق تافهة. والصفة المادية لمثل هذه الثروة تجعل القيمة الذاتية ممكنة للمالك بقطع النظر تماماً عن أية قيمة لها في السوق. والشكل الأحدث للثروة غير قابل أبداً لهذه الاستفادة المباشرة. ولا يمكن للمالك إلا من خلال البيع في السوق أن يحصل على هذه الاستفادة المباشرة. وهكذا فهو مرتبط بالسوق كما لم يكن من قبل.

«7 - أخيراً، ففي نظام الشركة، يُترك لـ «مالك» الثروة الصناعية مجرد رمز الملكيـة في حين أن السلطة، والمسؤوليـة، والأموال التي كـانت فيـما مضى جزءاً متمماً للملكية قد تحولّت إلى مجموعة مستقلة تكمن السيطرة في أيديها.»[25]

والجانب المهم الآخر في الوضع الاغترابي لمالك الأسهم هو سيطرته على مشروعه. فأصحاب الأسهم يسيطرون، من الناحية القانونية، على مشروعهم، أي أنهم ينتخبون الإدارة مثلما ينَتخب الشعب في النظام الديمقراطي ممثّليه. ولكنهم، فعلياً، لا يمارسون إلا سيطرة ضئيلة جداً، بسبب أن حصة كل فرد ضئيلة للغاية، وأنه غير مهتم بحضور الملتقيات والمشاركة فيها بفعالية. ويميّز «بيرل» و«مينز» بين خمسة أنماط رئيسة من السيطرة: «هذه الأنماط تشمل: 1- السيطرة من خلال الملكية شبه الكاملة، 2 - سيطرة الأكثرية، 3 - السيطرة من خلال تدبير قانوني من دون ملكية الأكثرية، 4 - سيطرة الأقلية، 5- سيطرة الإدارة»[26]. ومن الأنماط الخمسة للسيطرة فإن النمطين الأول والثاني - الملكية الخاصة وملكية الأكثرية - لا يمارسان السيطرة إلا / 6/ في المائة (وفقاً للثروة) من مائتي شركة من أكبر الشركات (زهاء العام 1930)، في حين أن سيطرة البقية وهي / 94/ في المائة تمارسها إما الإدارة وإما نسبة ضئيلة من أصحاب الملكية تمسك بها بتدبير قانوني، وإما أقلية من أصحاب الأسهم[27]. فكيف يتمّ إنجاز هذه المعجزة من دون قوة، أو خداع، أو أي انتهاك للقانون يوصف بأشدّ الوصف إثارة للاهتمام في عمل «بيرل» و«مينز» الكلاسيكي.

---

(25) cf. A. A. Berle and G. C. Means, «**The Modern Corporation and Private Property,**» The Macmillan Company, New York, 1940, pp. 66-68.

(26) **Ibid**., p. 70.

(27) **Ibid**., pp. 94 and 114 - 117.

وعملية **الاستهلاك** عملية اغترابية كعملية الإنتاج. أولاً، نحن نحصل على الأشياء بالمال؛ ونحن متعوّدون ذلك ونسلّم بصحته. ولكن ذلك، من الناحية الفعلية، هو أغرب السبل في الحصول على الأشياء. فالمال يمثّل العمل والجهد في الشكل المجرد؛ وليس من الضروري أن يكون العمل **عملي** والجهد **جهدي**، ما دام بإمكاني الحصول على المال بالوراثة، أو بالغش والخداع، أو بالحظّ، أو بأي سبيل من السبل. ولكن حتى لو حصلت على المال **بجهدي** (متناسياً في الوقت الحاضر أن جهدي كان من الممكن ألاّ يدرّ علي المال لو لم أكن قد استخدمت الناس)، فإنني قد حصلت عليه بطريقة معيّنة، بنوع معين من الجهد، يتلاءم مع براعاتي وقدراتي، في حين أن المال، في إنفاقه، يتحول إلى شكل مجرد من الجهد يمكن تبادله مع أي شيء غيره. وإذا كنت أمتلك المال، فليس من الضروري أن أبذل أي جهد أو اهتمام للحصول على أي شيء. وإذا كنت أمتلك المال استطعت أن أحصل على لوحة زيتية بديعة ولو أنه ليس لديّ أي تقدير للفن؛ وفي مقدوري أن أشتري أفضل آلة لبثّ الأسطوانات، ولو لم يكن لديّ ذوق موسيقي؛ ويمكن لي أن أشتري مكتبة، ولو كنت لا أستخدمها إلا بقصد المباهاة. وفي وسعي أن أشتري التعليم، ولو كنت لا أستخدمه إلا بوصفه من المقتنيات الاجتماعية الإضافية. وفي إمكاني أن أتلف اللوحات والكتب التي اشتريتها، وبغضّ النظر عن خسارة المال، لا أصاب بأي أذى. ومجرد امتلاك المال يمنحني الحق في أن أحصل على ما أشاء وأن أتصرف به كما أريد. والطريقة **الإنسانية** في التحصيل من شأنها أن تكون بذل الجهد المتناسب كيفياً مع ما أحصّله. وتحصيل الخبز والكساء لا يعتمد على مقدمة غير أن أكون حياً؛ ويعتمد الحصول على الكتب واللوحات الفنية على جهدي في فهمها وقدرتي على استعمالها. ومسألة كيف يمكن تطبيق هذا المبدأ عملياً ليست مسألة تُدرس هنا. وما يهمّ هو أن الطريقة التي أحصل بها على الأشياء منفصلة عن الطريقة التي أستخدمها بها.

والوظيفة التغريبية للمال في عملية التحصيل والاستهلاك قد وصفها ماركس وصفاً جميلاً في الكلمات التالية: «المال ... يحوّل القدرات الإنسانية والطبيعية إلى مجرد أفكار مجردة، ومن ثم إلى نقائص، ومن جهة أخرى فهو يحوّل النقائص الحقيقية والتخيّلات، فالقدرات التي لا توجد إلا في تخيّل الفرد تتحول إلى قدرات حقيقية ... وهو يحوّل الإخلاص إلى رذيلة، والرذائل إلى فضيلة، والعبد إلى سيد، والسيد إلى عبد، والجهل إلى عقل، والعقل إلى جهل ... ومن يستطيع أن يشتري البسالة فهو باسل ولو أنه جبان ... وافترْض أن **الإنسان إنسان**، وعلاقته بالعالم علاقة إنسانية، وأنت لا تستطيع أن تبادل الحب إلا بالحب، والثقة إلا بالثقة، وما إلى ذلك. فإذا أردتَ أن تستمتع بالفن، فيجب أن تكون شخصاً ذا دُرْبة فنية؛ وإذا أردت أن يكون لك تأثير في الآخرين، فلا بد أن تكون شخصاً له في الآخرين تأثير محرّض ورافد. وكل شخص في علاقاتك بالإنسان والطبيعة لا بد أن يكون تعبيراً محدّداً عن حياتك **الفردية، الحقيقية** المتلائمة مع موضوع مشيئتك. وإذا أحببتَ من دون أن تبتعث الحب، وإذا كنتَ بوساطة **التعبير عن الحب** بوصفك شخصاً مُحِبّاً لم تجعل نفسك شخصاً محبوباً، فإن حبك عاجز، وهو بليّة.»[28]

ولكن بعيداً عن طريقة التحصيل، كيف نستخدم الأشياء التي حصلنا عليها ذات حين؟ فيما يتّصل بأشياء كثيرة، لا يوجد حتى الادّعاء باستخدامها. فنحن نحصل عليها **لنمتلكها**. ونحن راضون بالامتلاك من دون استعمال. فما

(28) «Nationalökonomie Und Philosophie, » 1844, published by Karl Max, «**Die Früschriften**,» Alfred Kröner Verlag Stutgart, 1953, pp. **300,301**.

(من ترجمتي إ.ف.)

لا نستعمله خشيةَ الانكسار من مجموعة تناول العشاء غالية الثمن والزهرية البلّورية، والمنزل الضخم ذو الغرف الكثيرة غير المستعملة، والسيارات غير الضرورية والخدم غير الضروريين، مثل التحف الصغيرة القبيحة في أسرة الطبقة الوسطى الدنيا، هي من الأمثلة الكثيرة على السرور في الامتلاك بدلاً من الاستعمال. وعلى أية حال، فإن هذا الاغتباط بالامتلاك في حد ذاته كان أبرز في القرن التاسع عشر؛ واليوم يُستمد جُلّ الرضى من امتلاك الأشياء التي تُستعمل وليس من الأشياء التي تُحفَظ. ولكن ذلك لا يغيرّ الحقيقة، وهي أنه حتى في السرور بالأشياء التي تُستعمل فإن الاغتباط بالجاه هو العامل الأعظم. فالسيارة، والثلاّجة، وجهاز التلفزيون أشياء ذات استعمال حقيقي، ولكنها أشياء ذات استعمال لافت للنظر كذلك. فهي تُنعم على مالكها بالمكانة.

كيف نستعمل الأشياء التي نحصل عليها؟ ولنبدأ بالطعام والشراب. نحن نأكل الخبز عديم المذاق والذي لا يُغذّي لأنه يروق لأُخيولتنا عن الغنى والتميزّ - فهو شديد البياض و«الطراوة». وبالفعل، نحن «نأكل» أخيولة ونفقد الاتصال بالشيء الحقيقي الذي نأكله. وذوقنا وجسمنا مستثنيان من فعل الاستهلاك الذي يهمّهما في الدرجة الأولى. ونحن نشرب الرقع المكتوبة على المشروبات. ومع زجاجة الكوكا - كولا نشرب صورة الفتى والفتاة اللذين يشربانها في الإعلان التجاري، ونشرب شعار «التوقّف الذي يُنعش»، ونشرب العادة الأمريكية العظيمة، وبأقلّ من ذلك نشرب بذوقنا. وكل هذا يكون حتى أسوأ من ذلك عندما نصل إلى استهلاك الأشياء التي يكون واقعها الكلي على الأكثر هو الوهم الذي خلقته حملة الإعلانات، مثل الصابون أومعجون الأسنان الصحي.

وأستطيع أن أستمر في تقديم الأمثلة إلى ما لا نهاية. ولكن ذلك غير ضروري لانتقاد هذا الأمر، ما دام في وسع كل شخص أن يفكرّ في أمثلة إيضاحية

كثيرة كالأمثلة التي أستطيع أن أقدّمها. ولا أريد إلا أن أشدّد على المبدأ الذي ترتبط به: إن فعل الاستهلاك ينبغي أن يكون فعلاً إنسانياً ملموساً، ترتبط به حواسّنا، وحاجاتنا البدنية، وذوقنا الجمالي، أي نحن بوصفنا بشراً ملموسين، نحسّ، ونشعر، ونحكم في الأمور؛ وينبغي أن يكون فعل الاستهلاك تجربة إنسانية، إنتاجية، لها معنى. وفي ثقافتنا، يوجد القليل من ذلك. فالاستهلاك في ماهيّته هو إشباع الأُخيولات المثارة اصطناعياً، وهو إنجاز الأُخيولة المغتربة عن ذواتنا الحقيقية.

وهناك وجه آخر للاغتراب عن الأشياء التي نستهلكها لا بد من ذكره. فنحن محاطون بأشياء لا نعرف عن طبيعتها وأصلها شيئاً. والهاتف، والمذياع، والحاكي، وكل الآلات المعقّدة الأخرى تكاد تكون مبهمة بالنسبة إلينا كما من شأنها أن تكون بالنسبة إلى إنسان من ثقافة بدائية؛ ونعرف كيف نستخدمها، أي أننا نعرف أي زرّ علينا أن نستخدم، ولكننا لا نعرف على أي مبدأ تؤدي الآلات وظيفتها، إلا على أشد الأسس غموضاً لشيء تعلّمناه فيما مضى في المدرسة. والأشياء التي لا تستند إلى المبادئ العلمية الصعبة هي غريبة عنا بالقدر ذاته تقريباً. فنحن لا نعرف كيف يُصنَع الخبز، وكيف يُنسَج النسيج، وكيف يتم تصنيع الكرسي، وكيف يُصنَع الزجاج. فنحن نستهلك، كما ننتج، من دون أي ارتباط ملموس بالأشياء التي نتعامل بها؛ ونعيش في عالم الأشياء، وصلتنا الوحيدة بها هو أننا نعرف كيف نتصرف بها أو نستهلكها.

وتُفضي طريقتنا في الاستهلاك إلى أن نكون غير مغتبطين، ما دام ليس شخصنا الحقيقي الملموس هو الذي يستهلك الشيء الحقيقي والملموس. وهكذا نحن نظهر الحاجة المتزايدة دائماً إلى المزيد من الأشياء، إلى المزيد من الاستهلاك. وإنه لصحيح أنه ما دام مستوى عيش السكان دون مستوى الحياة الكريمة، فإنه توجد حاجة طبيعية إلى الاستهلاك. وصحيح كذلك أنه توجد حاجة مشروعة إلى

المزيد من الاستهلاك حيث ينمو الإنسان ثقافياً وتكون لديه حاجات محسَّنة إلى الغذاء الأفضل، وموضوعات المتعة الفنية الأرقى، والكتب الأجود، وهلم جرا. ولكن اشتهاءنا للاستهلاك قد فَقَد كل صلة بحاجات الإنسان الحقيقية. وفي الأصل، كانت فكرة استهلاك أكثر الأشياء وأفضلها تعني إعطاء الإنسان الحياة الأكثر سعادة وغبطة. كان الاستهلاك وسيلة لغاية، هي السعادة. وصار الآن غاية في حد ذاتها. وازدياد الحاجات المستمر يُرغمنا على الزيادة المستمرة في الجهد، ويجعلنا نتّكل على هذه الحاجات وعلى من يساعدنا على بلوغها من الناس والمؤسّسات. «يتفكّر كل شخص في خلق حاجة جديدة في الشخص الآخر، ليرغمه على اتّكال جديد، يصل به إلى شكل جديد من السرور، ومن ثم إلى خرابه الاقتصادي. ... ومع تعدّد السلع يتّسع مجال الأشياء الغريبة التي تستعبد الإنسان.»(29)

والإنسان اليوم تفتنه إمكانية شراء الأكثر، والأفضل، ولا سيما من الأشياء الجديدة. وهو جائع إلى الاستهلاك. وغدا فعل الشراء والاستهلاك هدفاً إلزامياً غير عقلي، لأنه غاية في ذاته، وليست له غير صلة ضئيلة بالأشياء المشتراة والمستهلكة أو السرور بها. وشراء آخر آلة، وآخر طراز من أي شيء في السوق، هو حلم كل شخص، وبالمقارنة معه فإن الغبطة الحقيقية في الاستعمال هي ثانوية تماماً. وإذا تجرأ الإنسان الحديث على الإفصاح عن مفهومه للجنّة، فإنه سيصوّر رؤية تبدو فيها مثل أضخم مجمَّع استهلاكي في العالم، يعرض الأشياء والأدوات والسلع الجديدة، بشرط واحد هو أنه توجد دائماً أشياء للشراء أكثر وأحدث، وربما أن يكون جيرانه أقلّ امتيازاً منه بقليل.

(29) K. Marx, **ibid.**, p. 254.

ومما له دلالة كافية أن إحدى خصال مجتمع الطبقة الوسطى، وهي الارتباط بالممتلكات والملكية، قد خضعت لتبدّل عميق. ففي الموقف القديم، كان يوجد بين الإنسان وملكيّته إحساس معيّن بالمحبة. وكان ينمو فيه. وهو فخور بها. وكان يحرص حرصاً شديداً عليها، ويؤلمه أن يفترق في مآل الأمر عنها لأنها لا يمكن أن تُستخدم بعد ذلك. ولم يبق من هذا الإحساس بالملكية اليوم إلا القليل جداً. فالمرء يحبّ جِدّة الشيء المشترى، وهو مستعدّ أن يخونه إذا ظهر شيء أكثر جِدّة.

وفي التعبير عن ذلك بمصطلحات علم الطباع، يمكن أن أشير إلى ما قيل آنفاً فيما يتصل بالتوجّه **الادخاري** بوصفه السائد في صورة القرن التاسع عشر. ففي منتصف القرن العشرين تراجع التوجّه الادّخاري أمام التوجّه **التلقّفي**، الذي هدفه هو أن يتلقّى، وأن «يتلقّف»، وأن يحظى بشيء جديد طوال الوقت، وأن يعيش باستمرار بفم مفتوح، إن جاز القول. وهذا التوجّه التلقّفي ممتزج بالتوجّه التسويقي، في حين أن التوجّه الادخاري في القرن التاسع عشر كان ممتزجاً بالتوجّه الاستغلالي.

والموقف الاغترابي من الاستهلاك لا يوجد في حصولنا على السلع واستهلاكها وحسب، ولكنه يحدّد فوق ذلك استخدامنا لوقت الفراغ. ماذا نتوقّع؟ إذا عمل إنسان من دون ارتباط حقيقي بما يعمله، وإذا اشترى واستهلك السلع بطريقة تجريدية اغترابية، فكيف يمكن أن يستفيد من وقت فراغه بطريقة فاعلة وذات معنى؟ إنه يظل المستهلك السلبي والمغترب دائماً. إنه «يستهلك» مباريات الكرة، والأفلام السينمائية، والصحف، والمحاضرات، والمناظر الطبيعية، والتجمّعات الاجتماعية، بتلك الطريقة الاغترابية التجريدية التي يستهلك بها السلع التي اشتراها. وهو لا يشارك بفعالية، وهو يريد أن «يقبل» كل ما يوجد للامتلاك، وأن يمتلك ما يمكن من اللذة، والثقافة، وغير ذلك. وهو فعلياً ليس حراً في التمتّع

«بفراغه»؛ فاستهلاك وقت فراغه تحدّده الصناعة، شأن السلع التي يشتريها؛ وذوقه يجري التلاعب فيه، وهو يريد أن يرى ويسمع ما هو مشروط بأن يريد أن يراه ويسمعه؛ والتسلية صناعة كأي شيء آخر، والزبون مصنوع لشراء اللهو كما هو مصنوع لشراء الثياب والأحذية. وقيمة اللهو يحدّدها نجاحه في السوق، وليس أي شيء يمكن أن يقاس على أساس إنساني.

وفي أي نشاط إنتاجي وعفوي، يحدث شيء ما في نفسي وأنا أقرأ، وأنظر إلى منظر، وأتحدث إلى أصدقاء، وما إلى ذلك. فأنا لا أكون نفسي بعد التجربة كما كنت من قبل. وفي الشكل الاغترابي من السرور لا يحدث في داخلي شيء؛ فقد استهلكتُ هذا أو ذلك، ولا يتبدّل شيء في نفسي، وكل ما يتبقّى هو ذكريات عما فعلتُ. ومن أبلغ الأمثلة على هذا النوع من استهلاك السرور هو التقاط الصور الفوتوغرافية، الذي أصبح من أهم نشاطات وقت الفراغ. وشعار «كوداك»، «اضغط الزرّ ونحن نقوم بالبقية»، الذي ساعد من العام 1889 كثيراً على إضفاء الشعبية على الصورة الفوتوغرافية في كل أنحاء العالم، هو شعار رمزي. إنه أحد أقدم أحوال اللجوء إلى الإحساس بالقوة بضغط الزر؛ فأنت لا تفعل شيئاً، وليس عليك أن تعرف شيئاً، وقد تمّ صنع كل شيء من أجلك؛ كل ما عليه أن تقوم به هو ضغط الزرّ. وبالفعل، لقد أصبح التقاط الصور الفوتوغرافية تعبيراً من أهم التعابير عن الإدراك البصري الاغترابي، عن محض الاستهلاك. و«السائح» ومعه الكاميرا التي تخصّه رمز بارز لهذه العلاقة الاغترابية بالعالم. وبما أنه مشغول باستمرار بالتقاط الصور، فـ«هو» لا يرى فعلاً أيّ شيء قطّ، باستثناء ما يراه من خلال وسيط الكاميرا. والكاميرا ترى بالنيابة عنه، ونتيجة رحلته «السارّة» مجموعة من اللقطات الخاطفة، التي هي البديل من التجربة التي كان بإمكانه أن يعيشها، ولكنه لم يعشها.

وليس الإنسان مغترباً عن العمل الذي يعمله وحسب، وعن الأشياء والمسرّات التي يستهلكها، بل كذلك عن **القوى الاجتماعية** التي تحدّد مجتمعنا وحياة كل فرد يعيش فيه.

وعجزنا الفعلي إزاء القوى التي تحكمنا يظهر بشدّة أكبر في تلك الكوارث الاجتماعية التي، ولو أنه يجري التنديد بها بوصفها حوادث تدعو إلى الأسف في كل مرة، لم تقصرّ عن الحدوث حتى الآن: أحوال الكساد الاقتصادي والحروب. وتبدو هذه الظواهر الاجتماعية كأنها كوارث طبيعية، وليست بالأحرى ما هي حقاً، حوادث يصنعها الإنسان، ولكن من دون قصد وإدراك.

. وهذه المجهولية في القوى الاجتماعية متأصّلة في بنية نمط الإنتاج الرأسمالي.

وخلافاً لمعظم المجتمعات الأخرى التي تكون فيها القوانين الاجتماعية صريحة وثابتة على أساس السلطة السياسية أو الموروث السياسي - فإنه ليس في الرأسمالية مثل هذه القوانين الصريحة. وهي تقوم على المبدأ القائل إنه إذا لم يناضل كل شخص إلا من أجل نفسه في السوق، فإن الخير العام سوف يأتي من ذلك، وستكون النتيجة هي النظام لا الفوضى. ولا ريب أنه توجد قوانين اقتصادية تحكم السوق، ولكن هذه القوانين تعمل من وراء ظهر الفرد الفاعل، الذي لا يكون معنيّاً إلا بمصالحه الخاصة. وتحاول أنت أن تحزر قوانين السوق هذه كما حاول كالڤاني a Calvanist في جنيڤ أن يحزر هل قدّر الله له العمل من أجل الخلاص أم لا. ولكن قوانين السوق، مثل مشيئة اللّه، بعيدة عن متناول مشيئتك وتأثيرك.

وإلى حد كبير برهن نموّ الرأسمالية أن هذا المبدأ يسري؛ وإنها المعجزة بالفعل أن تؤدي الكيانات الاقتصادية المتخاصمة والقائمة بذاتها إلى مجتمع مزدهر ودائم الاتّساع. وإنه لصحيح أن النمط الرأسمالي من الإنتاج يُفضي إلى الحرية السياسية، في حين يكون أي مجتمع مركزيّ التخطيط في خطر الوصول إلى التجميع والتنظيم

السياسي القاسي للتحكّم والضبط وفي مآل الأمر إلى الدكتاتورية. ومع أنه ليس هذا هو مجال البحث في مسألة هل توجد خيارات أخرى بين «المشروع الحر» والتجميع السياسي القاسي، فإن الحاجة تدعو إلى أن يقال في هذا السياق إن الواقع الصميمي في أن نكون محكومين من قوانين لا نسيطر عليها، ولا حتى نودّ أن نسيطر عليها، هو أحد أبرز تبدّيات الاغتراب. **نحن** منتجو تدابيرنا الاقتصادية والاجتماعية، وفي الوقت ذاته نتجنّب المسؤولية، بقصد أو بحماسة، وننظر بأمل أو بقلق - كما يمكن أن تكون الحال - ماذا سيجلب «المستقبل». وأفعالنا متجسّدة في القوانين التي تحكمنا، ولكن القوانين هي فوقنا، ونحن عبيدها. والدولة الجبارة والنظام الاقتصادي لم يعد يتحكّم فيهما الإنسان. إنهما يَعْدُوان هائجين، وقادتهما شأن شخص على حصان جامح، يفخر بأنه متمكّن من البقاء على الصهوة، ولو أنه عاجز عن توجيه الحصان.

ما هي **علاقة** الإنسان الحديث بأخيه الإنسان؟ إنها علاقة بين شيئين مجردين، آلتين حيّتين، تستخدم إحداهما الأخرى. فالمستخدَم يَستخدم الأشخاص الذين يستخدمونه؛ والبائع يستخدم زُبُنه. وكل شخص هو بالنسبة إلى كل شخص غيره سلعة، ويعامَل على الدوام بمودَّة معيَّنة، لأنه إذا لم يُستخدم الآن، فقد يُستخدم فيما بعد. ولا يوجد في علاقات زمننا الكثير من الحب أو البغض. بل توجد، بالأحرى، مودة سطحية، وبهجة أكثر من سطحية، ولكن خلف هذا السطح يكون الجفاء وعدم الاكتراث. ويوجد قدر كبير من سوء الظن الماكر. وعندما يقول إنسان لآخر، «أنت تتحدث مع جون سميث؛ إنه جيد»، فذلك تعبير عن إعادة الطمأنة في وجه سوء الظن العام. وقد اتّخذ حتى الحب والعلاقة بين الجنسين هذا الطابع. والتحرر الجنسي الكبير، كما حدث بعد الحرب العالمية الأولى، كان محاولة يائسة لإحلال اللذة الجنسية المشتركة محل الشعور

الأعمق بالحب. وعندما تبيّن أن ذلك كان خيبة أمل، انخفض التقاطب الشبقي إلى الحد الأدنى وحلّت محله الشراكة الودية، وهي اتحاد صغير اندمجت قواه ليصمد صموداً أفضل في معركة الحياة اليومية، وليخفّف من الإحساس بالعزلة والوحدة الذي يكابده كل شخص.

والاغتراب بين الإنسان والإنسان يؤدي إلى فقدان تلك الروابط الاجتماعية والعامة التي كانت تميّز المجتمعات القروسطية وكذلك معظم المجتمعات ما قبل الرأسمالية[30]. ويتألف المجتمع الحديث من ذرّات (إذا استخدمنا المقابل اليوناني لـ«الفرد»)، من جُزَيئات يغترب بعضها عن بعض ولكنها تتماسك بالمصالح الأنانية وضرورة استفادة كل شخص من الآخر. ومع ذلك فالإنسان كائن اجتماعي ذو حاجة عميقة إلى المقاسمة، والمساعدة، وإلى الشعور بأنه عضو في جماعة. فما حدث لهذه المجاهدات الاجتماعية لدى الإنسان؟ إنها تتجلّى في العالم الخاص للمجال العام، المنفصل بصرامة عن المجال الخاص. ومعاملاتنا الخاصة مع إخوتنا البشر يحكمها مبدأ الأنانية، «كل شيء له، والله لنا جميعاً»، في تناقض قبيح مع التعاليم المسيحية. والفرد تحرّضه المصلحة الأنانية، وليس التضامن مع أخيه الإنسان ومحبّته له. فالمشاعر الأخيرة قد تؤكد نفسها بصورة ثانوية بوصفها أعمال البر أو اللطف الخاصة، ولكنها ليست جزءاً من البنية الأساسية لعلاقاتنا الاجتماعية. والمنفصل عن حياتنا الخاصة بوصفنا أفراداً هو مجال حياتنا الاجتماعية بوصفنا «مواطنين». ففي هذا المجال تكون الدولة هي التجسيد لوجودنا الاجتماعي؛ فيُفترض فينا بوصفنا مواطنين أن نظهر الشعور بالإلزام والواجب الاجتماعيين،

(30) راجع مفهوم الـ«غيماينشافت» Gemeinschaft (الجماعة) بوصفه مضاداً لمفهوم الـ«غيزيلشافت» Gesellschaft (المجتمع) حسب استخدام فريدريش تونيس Friedrich Tönies [1855-1936].

وهذا ما يحدث في الواقع عموماً. ونحن ندفع الضرائب، ونقترع، ونحترم القوانين، وفي حالة الحرب نكون راغبين في التضحية بأنفسنا. وماذا يمكن أن يوجد مثال على الانفصال بين وجودنا الخاص والعام أوضح من أن الإنسان الذي ليس من دأبه أن يفكر في إنفاق مائة دولار للتخفيف من عَوَز إنسان غريب هو ذاته لا يتردّد في المجازفة بحياته لإنقاذ هذا الغريب عينه عندما يصادف في الحرب أن يكونا جنديين يرتديان البزّة الموحّدة ذاتها؟ والبزّة الموحّدة هي التجسيد لطبيعتنا الاجتماعية - واللباس المدني تجسيد لطبيعتنا الأنانية.

والمثال التوضيحي المثير للاهتمام على هذه الفرضية نجده في أحد أعمال س. أ. ستاوفر S. A. Stouffer [31]. ففي الإجابة عن سؤال وُجّه إلى قطاع نموذجي من الجمهور الأمريكي هو «ماهي أنواع الأشياء التي يُقلقك أكثرُها؟» كانت إجابات الأكثرية العظمى تذكر المشكلات الشخصية، أو الاقتصادية، أو الصحية، أو المشكلات الأخرى؛ ولم تكن إلا / نسبة / 8/ في المائة قلقة بشأن المشكلات العالمية وفي جملتها الحرب - ونسبة واحد في المائة بشأن خطر الشيوعية أو تهديد الحريات المدنية. ولكن، من جهة أخرى، فإن زهاء نصف السكان من العيّنة يعتقدون أن الشيوعية خطر جسيم، وأن الحرب من المحتمل أن تنشب في غضون سنتين. ولكن الهموم الاجتماعية لم يكن يُعتقد أنها واقع شخصي، ومن ثم فهي لا تسبّب القلق، ولو أنها تسبّب قدراً كبيراً من التعصّب. ومن المثير للاهتمام كذلك أن نلاحظ أنه على الرغم من أن كل السكان تقريباً يعتقدون بوجود اللّه، يبدو أنه يكاد لا يوجد أي شخص قلق بشأن روحه، وخلاصه، ونموّه الروحي. فالله

(31) «**Communism, Conformity and Civil Liberties**», Doubleday & Co., Inc. Garden City, New York, 1955.

مغترب شأنه في ذلك شأن العالم بأسره. وما يسبّب الهمّ والقلق إنما هو القطاع المنفصل من الحياة، لا القطاع الاجتماعي الشامل الذي يربطنا بإخوتنا البشر.

إن الانقسام بين الجماعة والدولة السياسية قد أدّى إلى إسقاط كل المشاعر الاجتماعية على الدوَلة، التي أصبحت بذلك وثناً، سلطةً تقف فوق الإنسان وعليه. والإنسان يخضع للدولة بوصفها تجسيداً لمشاعره الاجتماعية، التي يعبدها بوصفها قدرات مغتربة عنه؛ ويعاني في حياته الشخصية بوصفه فرداً من العزلة والوحدة اللتين هما النتيجة الضرورية لهذا الانفصال. ولا يمكن أن تزول عبادة الدولة إلا إذا أعاد الإنسان القدرات الاجتماعية إلى نفسه، وبنى جماعة لا تكون فيها المشاعر الاجتماعية شيئاً **مضافاً** إلى وجوده الخاص، بل يكون فيها الوجود الخاص والوجود الاجتماعي هما الشيء ذاته.

ما علاقة **الإنسان بذاته**؟ لقد وصّفتُ في مكان آخر هذه العلاقة بوصفها «التوجّه التسويقي»[32]. وفي هذا التوجّه، يَخبُر الإنسانُ نفسه بوصفه شيئاً يُستخدم بنجاح في السوق. وهو لا يَخبُر نفسَه بوصفه فاعلاً نشيطاً، بوصفه الحامل للقدرات الإنسانية. بل هو مغترب عن هذه القدرات. هدفُه أن يبيع نفسه بنجاح

(32) راجع توصيفي للتوجّه التسويقي في كتابي «**الإنسان من أجل ذاته**» Man for Himrelf p. 16. ff. وليس مفهوم الاغتراب هو ذاته أحد توجهات الطبع على أساس التوجّه التلقّفي والاستغلالي والادخاري والتسويقي والإنتاجي. فالاغتراب يمكن أن يوجَد في أي توجّه من التوجّهات غير الإنتاجية، ولكن له صلة خاصة بالتوجّه التسويقي. وهو مرتبط إلى الحدّ ذاته بمفهوم الشخصية «الموجَّهة من الآخر» الذي وإن كان قد «نشأ من التوجّه التسويقي»، فهو مفهوم مختلف في أمور ماهوية.

Cf. D. Riesman, «**The Lonely Crowd**», Yale University Press, New Haven, 1950, p. 23.

في السوق. وإحساسه بالذات لا ينبع من نشاطه بوصفه فرداً محباً أو مفكراً، بل من دوره الاجتماعي - الاقتصادي. ولو تكلّمتِ الأشياء لأجابت الآلة الكاتبة عن السؤال «من أنت؟» بقولها «أنا آلة كاتبة»، والسيارةبقولها «أنا سيارة»، أو على نحو أشدّ تخصيصاً بقولها «أنا سيارة فورد» أو «بويك» أو « كاديلاك». وإذا سألت إنساناً «من أنت؟» فإنه يجيب «أنا صاحب مصنع»، أو «أنا موظّف كتابي» أو «أنا طبيب»- أو «أنا متزوج» أو «أنا أب لولدين»، وإلى حد كبير يكون لإجابته المعنى الذي من شأنه أن يكون لإجابة **الشيء** الناطق. وتلكم هي الطريقة التي يَخبُر نفسه بها، لا بوصفه إنساناً، ذا محبة، وخوف، واقتناعات، وشكوك، بل بوصفه ذلك التجريد، المغترب عن طبيعته الحقيقية، والذي يؤدي وظيفة معيّنة في النظام الاجتماعي. ويعتمد إحساسه بالقيمة على نجاحه: على مسألة هل يستطيع أن يبيع نفسه باستحسان، وهل في وسعه أن يجني من نفسه أكثر مما انطلق به، وهل هو ناجح. ورأسماله هو جسده وعقله وروحه، ومهمته في الحياة هي أن يستثمر نفسه بتحبيذ، أن يجني الربح منها. والخصائص الإنسانية التي هي من قبيل المودّة، والكياسة، واللطف قد تحولت إلى سلع، إلى موجودات «رزمة شخصية»، تؤدي إلى سعر أعلى في سوق الشخصية. وإذا أخفق المرء في الاستثمار المربح لنفسه، فهو يشعر أنه **هو** الإخفاق، وإذا نجح فـ«**هو**» النجاح. ومن الواضح أن إحساسه بقيمته يعتمد على الدوام على عوامل خارجة عن نفسه، على حكم السوق المتقلّب، الذي يقرّر أمر قيمته كما يقرر أمر قيمة السلع. وهو، ككل السلع التي لا يمكن أن تباع بربح في السوق، عديم القيمة بمقدار ما يتعلق الأمر بقيمته التبادلية، ولو أن قيمته الاستعمالية قد تكون كبيرة.

والشخصية المغتربة التي هي من أجل البيع لا بد أن تخسر قدراً كبيراً من الإحساس بالكرامة الذي هو الصفة المميّزة للإنسان حتى في أشد الثقافات بدائية.

لا بد لها أن تخسر تقريباً كل إحساس بالذات، كل إحساس للمرء بذاته بوصفه كياناً فريداً لا يمكن نسخه. وينشأ الإحساس بالذات من خبرة نفسي بوصفي فاعلاً **لتجاربي وفكري وشعوري وعزمي وحكمي وعملي**. وهو يفترض مسبّقاً أن خبرتي هي خبرتي، وليست خبرة مغتربة. **والأشياء** ليست لها ذات والبشر الذين أصبحوا أشياء يمكن ألاّ تكون لهم ذات.

وهذا الانعدام للذات عند الإنسان الحديث قد بدا لطبيب من أكثر الأطباء المعاصرين موهبة وأصالة، هو الفقيد هـ. س. سوليڤان، أنه ظاهرة طبيعية. وقد تحدث عن أولئك العلماء النفسيين الذين يفترضون، مثلي، أن فقدان الإحساس بالذات ظاهرة مَرَضية، بأنهم أناس يعانون من «وهم». فالذات عنده ليست غير الأدوار الكثيرة التي نؤدّيها في العلاقات بالآخرين، الأدوار التي لها وظيفة استدرار الاستحسان وتجنّب الإحساس بالقلق الذي يُحدِثه الاستنكار. أي تدهور فائق السرعة لمفهوم الذات منذ القرن التاسع عشر، عندما جعل إبسن Ibsen فقدان الذات الموضوع الرئيس لنقده الإنسان الحديث في مسرحيته «پير غِنْت» Peer Gynt. و«پير غنت» يصوَّر بأنه إنسان في ملاحقته المغنم المادي، يكتشف في آخر الأمر أنه فقد ذاتَه، وأنه مثل بصلة ذات طبقة بعد طبقة، ولكنه ليس فيه لب. ويصوّر إبسن هول انعدام القيمة الذي يستولي على پير غنت عندما يقوم بهذا الاكتشاف، والذعر الذي يجعله يرغب في أن ينزل إلى جهنم، بدلاً من أن يُرمى من جديد في «مِغْرفة سكبٍ» انعدام القيمة. وبالفعل، فإنه مع زوال خبرة الذات تزول خبرة الهوية - وعندما يحدث ذلك، يمكن أن يصبح الإنسان مجنوناً إذا لم ينقذ نفسه باكتساب **إحساس ثانوي بالذات**؛ وهو يقوم بذلك بخبرة نفسه بوصفه موافَقاً عليه، وذا قيمة، وناجحاً، ومفيداً - وباختصار، بوصفه سلعة رائجة **هو** ماهيتها لأن الآخرين ينظرون إليه على أنه كيان، ليس فريداً بل منطبقاً على أحد النماذج الشائعة.

ولا يمكن للمرء أن يدرك طبيعة الاغتراب تماماً من دون أن يدرس جانباً خاصاً في الحياة الحديثة: **نظاميتها الرتيبة، وكبت إدراك المشكلات الأساسية للوجود الإنساني**. ونحن نُلمع هنا إلى مشكلة شاملة في الحياة. إن على المرء أن يكسب خبزه اليومي، وهذه مهمة تستحوذ على الذهن إلى حد أكثر أو أقل دائماً. عليه أن يهتمّ بهذه الواجبات الاستهلاكية في الحياة اليومية التي تقتضي الكثير من الوقت والجهد، وهو واقع في شَرَك عمل رتيب ضروري لإنجاز هذه الواجبات. وهو يبني نظاماً اجتماعياً، واقتناعات، وعادات وأفكاراً تساعده على تأدية ما هو ضروري، وعلى العيش مع أخيه الإنسان بالحدّ الأدنى من الخلاف. والمعهود في كل ثقافة أنها تبني عالماً مصطنعاً بشري الصنع، مفروضاً فوق العالم الطبيعي الذي يعيش فيه الإنسان. ولكن الإنسان لا يمكن أن يحقّق ذاته إلا إذا ظلّ على تماسّ مع الحقائق الجوهرية لوجوده، وإذا استطاع أن يخبُر قوة الحب والتضامن، والواقع المأساوي في وحدته والطابع المتفكّك في وجوده. وإذا كان عالقاً تماماً في العمل الرتيب ومصنوعات الحياة، وإذا كان لايستطيع أن يرى إلا ماهو بشري الصنع، ومظهر العالم القائم على الفهم المشترك، خسر تماسّه مع نفسه ومع العالم وفهمه لهما. ونرى في كل ثقافة النزاع بين العمل الرتيب ومحاولة الرجوع إلى الحقائق الجوهرية في الوجود. وكانت المساعدة على هذه المحاولة هي إحدى وظائف الفن والدين، ولو أن الدين ذاته قد صار في مآل الأمر شكلاً جديداً من العمل الرتيب.

ويُرينا حتى التاريخ الأشدّ بدائية للإنسان محاولةَ الوصول إلى تماسّ مع ماهية الواقع بالإبداع الفني. فليس الإنسان البدائي راضياً بالوظيفة العملية لأدواته وأسلحته، وإنما يجاهد لكي يزيّنها ويجمّلها، متجاوزاً وظيفتها النفعية. وعلاوةً على الفن، فإن أهم طريقة لاختراق سطح العمل الرتيب والوصول إلى تماسّ مع الحقائق الجوهرية في الحياة موجودة فيما يمكن أن يُطلَق عليه عموماً مصطلح

«الشَّعيرة». وأنا أشير هنا إلى الشعيرة بالمعنى الواسع للكلمة، كما نجدها في تأدية المسرحية اليونانية، وليس إلى مجرد الشعائر بالمعنى الديني الأضيق. فما كانت وظيفة المسرحية اليونانية؟ كانت المشكلات الأساسية للوجود الإنساني تقدَّم في شكل فني ومسرحي، وكان المُشاهد، المشارك في الأداء المسرحي - ولو أنه ليس بالمعنى الحديث للمستهلك - يُزاحُ بعيداً عن مجال الرتابة اليومية ويتمّ إيصاله إلى تماسّ مع نفسه بوصفه إنساناً، ومع جذور وجوده. فكان يلامس الأرض بقدميه، ويكتسب بهذه العملية القوة التي يعود بها إلى ذاته. وسواء أكنا نفكر في المسرحية اليونانية، أم المسرحية القروسطية التي تمثّل آلام المسيح، أم في الرقص الهندي، وسواء أكنا نفكر في الشعائر الدينية الهندوسية أم اليهودية أم المسيحية، فإننا نتعامل مع أشكال متنوّعة من مَسْرَحة المشكلات الأساسية للوجود الإنساني، مع التعبير عن تلك المشكلات التي يتمّ تحليلها في الفلسفة واللاهوت.

ماذا يبقى من مثل هذه المسْرَحَة للحياة في الثقافة الحديثة؟ لا شيء تقريباً. يكاد الإنسان لا يخترق البتّة عالم الأعراف والأشياء بشرية الصنع، ويكاد لا يخترق البتّة سطح عمله الرتيب، بالإضافة إلى مساعيه الغريبة الرامية إلى إشباع حاجته إلى الشَّعيرة كما نراها تمارَس في محافل الجمعيات والأخويات. والظاهرة الوحيدة التي تقترب من الشَّعيرة هي مشاركة المشاهدين في الألعاب الرياضية التنافسية؛ وهنا على الأقلّ، تعالَج إحدى المشكلات الأساسية للوجود الإنساني: إنها القتال بين البشر وتجربة النصر والهزيمة بالنيابة عن الآخرين. ولكن أيّ جانب بدائي ومقيَّد من التجربة الإنسانية هو اختزال الثراء في الحياة الإنسانية إلى جانب واحد متحيّز!

إذا شبّ حريق، أو حدث تصادم بين السيارات في مدينة كبيرة، تجمّعت أعداد لا حصر لها من الناس وراقبت. وتنسحر ملايين الناس يومياً بالتقارير عن

الجرائم وبالقصص البوليسية. ويواظبون على الاختلاف إلى دور السينما لمشاهدة الأفلام التي تتمحور موضوعاتها حول الجريمة والغرام. وليس كل هذا الاهتمام والافتتان مجرد تعبير عن ذوق رديء وميل إلى مذهب الأحاسيس، وإنما هو توق عميق إلى مَسْرحة الظاهرة الجوهرية للوجود الإنساني، وهي الحياة والموت، والجريمة والعقاب، والعراك بين الإنسان والطبيعة. ولكن بينما كانت المسرحية اليونانية تعالج هذه المشكلات على مستوى فني وميتافيزيقي رفيع، نجد «المسرحية» الحديثة و «الشَّعيرة» الحديثة في ثقافتنا فِجّتين ولا تُحدثان أي أثر تطهيري. وكل هذا الافتتان بالألعاب الرياضية التنافسية، والجريمة والغرام، يُسفر عن الحاجة إلى اختراق سطح الرتابة، ولكن أسلوب إشباعها يُظهر أقصى الفقر في حلّنا.

والتوجّه التسويقي وثيق الاتصال بالحقيقة الماثلة في أن **الحاجة إلى المبادلة** قد صارت الدافع الأكبر في الإنسان الحديث. ولا ريب أنه من الصحيح أنه حتى في اقتصاد بدائي قائم على شكل أولّي لتقسيم العمل، يتبادل الناس السلع ضمن القبيلة أو بين القبائل المتجاورة. فيبادل من يُنتج القماش قماشه بالقمح الذي قد أنتجه جاره، أو بالمناجل أو السكاكين التي صنعها الحدّاد. وبازدياد تقسيم العمل، حدث ازدياد في تبادل السلع، ولكن في العادة لم تكن مبادلة السلع إلا وسيلة لغاية اقتصادية. وفي المجتمع الرأسمالي **صار التبادل غاية في ذاته.**

ولم يرَ إلا أدم سميث الدور الجوهري للحاجة إلى التبادل، وفسّرها بأنها الدافع الأساسي عند الإنسان. يقول، «هذا التقسيم للعمل، الذي تُستمدّ منه منافع جمة، ليس في الأصل نتيجة لأية حكمة بشرية، تتوقعّ وتنوي ذلك الثراء العميم الذي تعطيه الفرصة. إنه النتيجة الضرورية، ولو أنها بطيئة ومتدرّجة جداً، **لميل معيّن في الطبيعة البشرية** لم يكن في الظن أن له مثل هذه الفائدة الواسعة؛ هو الميل إلى المتاجرة، والمقايضة، ومبادلة شيء بشيء آخر. وسواء أكان هذا الميل أحدَ

تلك المبادئ الأصليّة في الطبيعة البشرية، التي لا يمكن أن يُعطى لها مزيد من التعليل؛ أم كان، كما يبدو على الأرجح، النتيجة الضرورية لملكتي العقل والكلام، فإنه لا ينتمي إلى موضوع بحثنا الحالي. إنه ميل مشترك في كل البشر، ولا يوجد في نوع آخر من الحيوانات، التي يبدو أنها لا تعرف هذا الميل ولا أي نوع من العقود... ولم يسبق أن رأى أحد من الناس كلباً يقوم بتبادل منصِف ومتعمّد لعظمة بأخرى من كلب آخر.»(33)

إن مبدأ التبادل على المستوى المتزايد دائماً في السوق الوطنية والعالمية هو بالفعل أحد المبادئ الاقتصادية الأساسية التي يعتمد عليها النظام الرأسمالي، ولكن أدم سميث قد تنبّأ هنا بأن يصبح إحدى أعمق الحاجات النفسية للشخصية الحديثة المغتربة. إذ فَقَد التبادل وظيفته العقلية بوصفه مجرد وسيلة لأغراض اقتصادية، وصار غاية في ذاته، وامتدّ إلى المجالات غير الاقتصادية. وأدم سميث، على غير قصد منه تماماً، يشير هو ذاته إلى الطبيعة غير العقلية في هذه الحاجة إلى التبادل في مثاله على التبادل بين كلبين. فلا يمكن أن يوجد في هذا التبادل غرض واقعي ممكن؛ فإما أن كلتّا العظمتين سِيّان، ومن ثم لا يوجد مسوّغ لتبادلهما، وإما أن إحداهما أفضل من الأخرى، ومن ثم فليس من شأن الكلب الذي يملك القطعة المثلى أن يبادلها طوعاً. ولا يكون للمثال معنى إلا إذا افترضنا أن التبادل حاجة في ذاته، ولو أنه لا يخدم أي غرض عملي، وهذا بالفعل ما يفترضه أدم سميث.

---

(33) Adam Smith, «**An Enquiry into the Nature and The Wealth of Nations,**» The Modern Library, New York, 1937, p. 13.

(والتأكيد مني)

وكما سبق أن ذكرت في سياق آخر، فإن محبة المبادلة قد حلّت محلّ محبة الامتلاك. يشتري المرء سيارة، أو داراً بقصد أن يبيعها عند أول فرصة. ولكن الأهم هو أن الدافع إلى المبادلة يعمل في مجال العلاقات الشخصية المتبادلة. ففي كثير من الأحيان لا يكون الحب إلا مبادلة مستحبّة بين شخصين يحصلان على معظم ما يمكن أن يتوقّعاه، وهما يأخذان في الاعتبار قيمتهما في سوق الشخصية. فكل شخصية «حزمة» تمتزج فيها جوانب متعددة من قيمتها التبادلية في شيء واحد هو: «شخصيته»، التي يُقصَد منها تلك الخصائص التي تجعله بياعاً ماهراً لنفسه؛ ملامحه، وتعليمه، ودخله، وفرصه في النجاح - وكل شخص يجاهد أن يبادل هذه الحزمة بأعلى قيمة يمكن الحصول عليها. وحتى وظيفة الذهاب إلى حفلة، والتواصل الاجتماعي عموماً، هي وظيفة تبادل إلى حد كبير. والمرء تواق إلى أن يلقى الحُزَم الأعلى ثمناً بقليل، كي يجري اتصالات معها ويكون بالإمكان القيام بالتبادل المربح. ويرغب المرء في أن يبادل وضعه الاجتماعي، أي نفسه، بوضع أعلى، وفي هذه العملية يبادل المرء مجموعة قديمة من الأصدقاء، ومجموعة قديمة من العادات والأحاسيس بأصدقاء جدد وعادات وأحاسيس جديدة، كما يبادل المرء سيارة فورد بسيارة بويك. وبينما كان أدم سميث يعتقد أن هذه الحاجة إلى المبادلة جزء أصيل من الطبيعة البشرية، فإنه بالفعل عَرَض من أعراض التجريد والاغتراب يلازم الطبع الاجتماعي للإنسان الحديث.

وكل عملية العيش تُخبَر قياساً على الاستثمار المربح لرأس المال، فحياتي وشخصي هما رأس المال الذي يُستثمر. وإذا اشترى الإنسان لوحاً من الصابون أو رطلاً من اللحم، فإن له الحقّ المشروع في أن يتوقّع أن يكون المال الذي يدفعه ينسجم مع قيمة اللحم أو الصابون الذي يشتريه. وهو مهتمّ بأن المعادلة «هذا القدر

من الصابون =يساوي هذا القدر من المال» يُفَهم لها معنى على أساس بنية الثمن الموجود. ولكن هذا التوقّع قد امتدّ إلى كل أشكال النشاط الأخرى. وإذا ذهب إنسان إلى حفلة موسيقية أو إلى المسرح، فإنه يسأل نفسه بصراحة قليلة أو كثيرة هل العرض «يستحقّ المال» الذي دفعه. ومع أنه يكون لهذا السؤال معنى هامشي، فإنه جوهرياً لا معنى له، لأنه يجري الجمع بين شيئين غير متناسبين في المعادلة؛ والحفلة الموسيقية ليست سلعة، ولا تجربة الاستماع إليها. ويصدق الأمر ذاته عندما يذهب إنسان في رحلة ممتعة، أو يذهب إلى محاضرة، أو يقيم حفلة، أو أي نشاط من النشاطات المتعدّدة التي تنطوي على إنفاق المال. والنشاط في ذاته فعل حياة إنتاجي، ولا يمكن أن يقاس على مقدار المال الذي يُنفَق عليه. والحاجة إلى قياس أفعال الحياة على أساس أنها شيء يمكن أن تحدَّد كميته يبدو كذلك في الميل إلى السؤال هل الشيء «يستحقّ الوقت». تمضية شاب وقت المساء مع فتاة، وزيارة مع الأصدقاء، والأعمال الكثيرة الأخرى التي قد تكون أو لا تكون منطوية على إنفاق المال أو الوقت[34]. ويحتاج المرء في كل حالة إلى تبرير النشاط على أساس المعادلة التي تُظهر أنه استثمار مربح للطاقة. وحتى الوقاية من المرض وحتى الصحة يجب أن يخدما الغرض ذاته؛ فالإنسان حين يقوم بالسير كل صباح من دأبه أن ينظر إلى ذلك على أنه استثمار جيد لصحته، وليس بالأحرى على أنه نشاط سارّ لا يحتاج إلى أي تسويغ. وقد وجد هذا الموقف أدقَّ وأبلغَ تعبير عنه في مفهوم بنتام Bentham للّذة والألم. وبنتام إذ يبتدئ بالافتراض أن هدف الحياة هو الحصول على اللذّة، قد اقترح نوعاً من مسك الدفاتر يتعلّق بكل عمل ويُظهر هل كانت اللذة

---

(34) راجع وصف ماركس النقدي للمجتمع الرأسمالي: «الزمن هو كل شيء؛ وليس الإنسان شيئاً؛ وهو ليس أكثر من ذبيحة الزمن.» (The Poverty of Philosophy p. 57).

فيه أكبر من الألم أم لا، وإذا كانت أكبر، كان العمل يستحق عناء القيام به. وهكذا كانت الحياة كلها عنده شيئاً شبيهاً بالتجارة التي يُظهر الرصيد المحبَّذ في مرحلة معيَّة أنها مُربِحة.

وبينما لم تعد آراء بنتام في أذهان الناس كثيراً جداً، فإن الموقف الذي تعبرّ عنه قد صار متأسّساً بصورة أشد رسوخاً مما كان في أي وقت [35]. وقد نشأ سؤال جديد في ذهن الإنسان الحديث، والسؤال هو «هل تستحق الحياة العيش»، وبصورة متوازية، نشأ الرأي بأن حياة المرء «هي إخفاق» أو «نجاح». وتأسّست هذه الفكرة على المفهوم القائل بأن الحياة مشروع تجاري يجب أن يُسفر عن الربح. والإخفاق شبيه بإفلاس تجارة تكون الخسائر فيها أكبر من الأرباح. وهذا المفهوم سخيف. فقد نكون سعداء أو أشقياء، نحقّق بعض الأهداف، ولا نحقّق أهدافاً أخرى؛ ومع ذلك لا يوجد رصيد محسوس يمكن أن يُظهر هل تستحقّ الحياة عناء العيش. وقد تكون الحياة من وجهة نظر الرصيد لا تستحقّ العيش. فهي تنتهي بالضرورة بالموت، ويخيب فيها الكثير من آمالنا، وهي تشتمل على الألم والجهد؛ ومن وجهة نظر الرصيد، يبدو من المعقول أكثر ألاّ نولد أبداً، أو أن نموت في الطفولة الأولى. ومن جهة أخرى، من يقول إن لحظة سعيدة في الحب، أو بهجة التنفّس أو السير في صباح مشرق وتنسّم الهواء النقي، لا تستحق كل ما تنطوي عليه الحياة من الألم والجهد؟ إن الحياة هبة وتحدٍّ، ولا تقاس على أي شيء سواها، ولا يمكن أن يقدَّم جواب معقول عن السؤال هل هي عيش «يستحق العناء»، لأن السؤال ليس له معنى.

---

(35) في مفهوم فرويد لمبدأ اللذة وفي آرائه المتعلّقة بهيمنة الألم على اللذة في المجتمع المتمدن، يمكن أن يكتشف المرء تأثير الحساب البنتامي.

ويبدو أن هذا التفسير للحياة بأنها مشروع تجاري هو الأساس للظاهرة الحديثة النموذجية، التي يوجد حولها قدر كبير من الترجيم: **ازدياد الانتحار في المجتمع** الغربي الحديث. وبين 1836و 1890 ازداد الانتحار / 140/ في المائة في بروسيا، و/ 355/ في المائة في فرنسا. وكان في إنجلترا / 62/ حالة انتحار في المليون من السكان سنة 1836، و / 110/ بين سنتي 1906و 1910. وفي السويد كان العدد / 66/ وصار مقابله / 150/ بالترتيب ذاته(36). فكيف يمكن أن يفسَّر ازدياد الانتحار هذا، الذي يصاحب ازدياد الرخاء في القرن التاسع عشر.

لا شك أن بواعث الانتحار شديدة التعقيد، وأنه لا يوجد باعث واحد يمكن الزعم بأنه «**الـ**» باعث. إذ نجد «انتحار الانتقام» بوصفه نموذجاً في الصين؛ ونجد الانتحار الذي تسبّبه السوداوية في كل أنحاء العالم؛ ولكن لا يؤدي أيُّ باعث من هذين الباعثين دوراً كبيراً في ازدياد الانتحار في القرن التاسع عشر. وقد افترض دور كيم [=دور كهايم] في عمله الكلاسيكي في موضوع الانتحار، أن السبب موجود في الظاهرة التي دعاها «أنومي» anomie. وكان يشير بهذا المصطلح إلى انهيار كل الروابط الاجتماعية التقليدية، وإلى أن كل منظمة جماعية حقيقية قد صارت ثانوية بالنسبة إلى الدولة، وأن كل الحياة الاجتماعية الحقيقية قد اندثرت(37). وكان يعتقد أن الناس الذين يعيشون في الدولة السياسية الحديثة هم «غبار غير منتظم من الأفراد.»(38) ويقع تفسير دور كيم في اتجاه الافتراضات

---

(36) Quoted from «**Les Causes du Suicide,**» by Maurice Hallwachs, Felix Alcan, Paris, 1930, pp. 92 and 481.

(37) cf. Emil Durkheim, «**Le Suicide,**» Felix Alcan, Paris, 1897, p. 446.

(38) **Loc. cit.**, p. 448.

المكوَّنة في هذا الكتاب، وسوف أعود إلى مناقشتها فيما بعد. وأعتقد كذلك أن الضجر ورتابة الحياة اللذين تُحدثهما الطريقة الاغترابية في العيش هما عامل إضافي. وأرقام الانتحار في البلدان الإسكندناڤية، وفي سويسرا والولايات المتّحدة، يبدو أنها، مع أرقام الإدمان على الكحول، تؤيد هذه الفرضيّة[39].

ولكن هناك سبب آخر يتجاهله دوركيم ودارسو الانتحار الآخرون. إن له صلة بمفهوم «الرصيد» الكلي للحياة بوصفها مشروعاً تجارياً يمكن أن يخفق. ويسبّب الكثير من أحوال الانتحار الشعورُ بأن «الحياة كانت إخفاقاً»، أي أنها «لا تستحقّ بعد ذلك عناء العيش»؛ وينتحر المرء كما يعلن تاجر إفلاسه عندما تفوق خسائره مكاسبه، وعندما لا يكون هناك أمل آخر في استرداد الخسائر.

ج - جوانب أخرى متنوعة:

حاولت إلى الآن أن أقدّم صورة عامة لاغتراب الإنسان الحديث عن نفسه وعن أخيه الإنسان في عملية الإنتاج، والاستهلاك، ونشاطات أوقات الفراغ. وأود الآن أن أعالج جوانب خاصة من الطبع الاجتماعي المعاصر وثيقة الاتصال بظاهرة الاغتراب، ولكن يسهّل تناولَها أن تعالَج بصورة منفصلة لا على أنها عنوانات فرعية للاغتراب.

---

(39) تُظهر كل الأرقام كذلك أن معدّل الانتحار في البلدان البروتستانتية أعلى منه في البلدان الكاثوليكية. وقد يكون ذلك ناضئاً عن عدد من العوامل الملازمة للاختلافات بين الدينين الكاثوليكي والبروتستانتي، مثل تأثير الديانة الكاثوليكية الأكبر في حياة أتباعها، والوسيلة الأوفى بالحاجة التي تستخدمها الكنيسة الكاثوليكية في معالجة الإحساس بالذنب، وما إلى ذلك. ولكن يجب أن يؤخذ في الحسبان كذلك أن البلدان البروتستانتية هي البلدان التي ينمو فيها نمط الإنتاج الرأسمالي أكثر، وقد سبكت طبع سكانها بصورة أتمّ من البلدان الكاثوليكية، ولذلك، فإن الاختلاف بين البلدان البروتستانتية والكاثوليكية هو كذلك وإلى حد كبير الاختلاف بين مراحل متعدّدة من تطور الرأسمالية الحديثة.

١ - السلطة المجهولة - التماثل:

إن أول جانب من هذه الجوانب التي ستعالَج هو موقف الإنسان الحديث من **السلطة**.

وقد بحثنا في الاختلاف بين السلطة العقلية وغير العقلية ، الرافدة والقامعة ، وقلنا إن المجتمع الغربي كان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يتميز بامتزاج كلا النوعين من السلطة . والمشترك في كلتا السلطتين العقلية وغير العقلية هو أنها **سلطة معلومة**. أنت تعرف من يأمر وينهى : الأب ، المعلّم ، الرئيس في العمل ، الملك ، الضابط ، الكاهن ، الله ، القانون ، الضمير الأخلاقي . وقد تكون الأوامر والنواهي معقولة أو غير معقولة ، شديدة أو متساهلة ، وقد أُطيعها أو أتمرد عليها ؛ فأنا أعلم دائماً أنه توجد سلطة ، من هي ، وماذا تريد ، وماذا ينجم عن إذعاني لها أو تمردي عليها .

وفي منتصف القرن العشرين بدلّت السلطة صفتها المميزة ؛ فهي ليست سلطة معلومة ، بل سلطة **مجهولة، غير مرئية، اغترابية** . فلا مطالبة من أحد ، من شخص ، ولا من فكرة ، ولا قانون أخلاقي . ومع ذلك فنحن جميعاً نمتثل كما من عادة الناس في مجتمع تسلّطي بشدّة أن يمتثلوا أو أكثر . وفي الحقيقة لا أحد هو السلطة إلا «هي» . فماذا تكون؟ الربح؟ الضرورات الاقتصادية ، السوق . الفهم المشترك ، الرأي العام ، ما يفعله « **المرء** » ويفكر فيه ويشعر به . إن قوانين السلطة المجهولة غير مرئية كقوانين السوق -وهي مثلها لا يمكن أن تهاجَم . من يستطيع أن يهاجم غير المرئي؟ من في وسعه أن يتمرد على **لا أحد**؟

واختفاء السلطة المعلومة ملحوظ بوضوح في كل مناحي الحياة . فالآباء لم يعودوا يصدرون الأوامر ؛ بل إنهم يقترحون أن الطفل «سوف يريد أن يفعل ذلك . »

وبما أنهم هم أنفسهم لا يمتلكون مبادئ أو اقتناعات، فإنهم يرشدون الأطفال أن يفعلوا ما يتوقّعه منهم قانون التماثل، وبما أنهم أكبر سناً ومن ثم أقلّ اتصالاً بـ «آخر شيء» فكثيراً ما يتعلمون منهم ما هو الموقف المطلوب. ويصدق الأمر ذاته على التجارة والصناعة؛ فأنت لا تُصدر الأوامر، بل «تقترح»، لا تأمر، بل تتملّق وتحتال على الأمور. وحتى الجيش الأمريكي قد قَبِل الكثير من الشكل الجديد للسلطة. فتنتشر الدعاية التي تجعل الجيش الأمريكي كأنه مشروع تجاري جذّاب؛ وعلى الجندي أن يشعر شعور عضو في «فريق»، ولو أنه تظلّ الحقيقة القاسية هي أنه يجب أن يتدرّب على أن يَقتل ويُقتل.

وما دامت السلطة المعلومة قد وُجدت، فقد وُجد النزاع، ووُجد التمرد - على السلطة غير العقلية. ففي نزاع المرء مع أوامر ضميره، وفي الصراع مع السلطة غير العقلية، كانت الشخصية تنمو - وخصوصاً كان ينمو الإحساس بالذات. أَخبرُ نفسي بوصفي «أنا» لأنني أشكّ، وأحتجّ، وأتمرد. وحتى لو خضعتُ وانهزم الإحساس، فإنني أَخبرُ نفسي بوصفي «أنا» - أنا، الشخص المهزوم. ولكنني إذا لم أكن مدركاً خضوعي أو تمردي، وإذا كانت تحكمني سلطة مجهولة، فإنني أفقد الإحساس بالذات، وأصير «واحداً»، جزءاً من «هي».

والآلية التي من خلالها تعمل السلطة المجهولة هي **التماثل**. فينبغي لي أن أفعل ما يفعله كل شخص، ومن ثم، عليّ أن أتماثل، لا أن أكون مختلفاً، ولا أن «أخرج»؛ ويجب أن أكون مستعداً للتغيّر وفقاً للتغيرّات في النموذج؛ ويجب ألا أسألِ هل أنا مصيب أم مخطئ، بل هل أنا متوافق، وهل أنا لست «غريباً»، لست مختلفاً. والأمر الوحيد الدائم فيّ هو مجرد هذا الاستعداد للتغيّر. وليس لأحد سلطان عليّ، إلا القطيع الذي أنا جزء منه، ومع ذلك فأنا خاضع له.

ويكاد لا يكون من الضروري أن أوضح للقارئ الدرجة التي بلغها هذا الرضوخ للسلطة المجهولة بالتماثل . وعلى أية حال ، بودّي أن أقدّم بعض الأمثلة التوضيحية المأخوذة من التقرير شديد التشويق والإضاءة حول الاستقرار في «پارك فورست ، إيلينويز» Park Forest, Illinois الذي يبدو أنه يبرّر الصياغة التي يضعها في رأس أحد فصوله ، The Future c/o Park Forest .[40] وكان هذا التوسّع قرب شيكاغو قد تمّ إنشاؤه لإسكان 30, 000 شخص ، وقسم منه على شكل مجموعات من شقق سكنية ذات حدائق مُعَدَّة للإيجار (إيجار الشقّة المؤلفة من طابقين ولها غرفتا نوم هو92 دولاراً) ، وقسم منها على طراز الدور ذات المزارع الكبيرة لتربية الخيل والماشية وهي مُعَدَّة للبيع (11.995 دولاراً) . والسكان هم على الأغلب منفّذون ثانويون ، مع عدد قليل من المهندسين يتراوح دخلهم بين 6,000 دولار و 7,000 دولار ، وأعمارهم بين 25 و 35 سنة ، وهم متزوجون ولهم طفل أو طفلان .

فما هي العلاقات الاجتماعية ، وما هو «التوافق» في هذه الحزمة من الجماعة؟ وكما يلاحظ المؤلف ، فعندما كان الناس ينتقلون إلى هنالك عن «محض ضرورة اقتصادية وليس عن أي توق إلى صورة الرحم ، فإن بعض الناس بعد تعرّضهم لهذه البيئة يجدون الدفء والمساندة فيها يجعلان البيئات الأخرى تبدو باردة فوق الحدّ - ومن المشوّش بعض الشيء ، مثلاً ، أن تسمع الطريقة التي يشير بها قاطنو الضواحي الجديدة إلى "الخارج" أحياناً» . فهذا الشعور بالدفء هو الشعور ذاته تقريباً بأنه مقبول : يقول أحد الناس ، «يمكن أن يتاح لي مكان أفضل من هذا

---

(40) الاقتباسات التالية مأخوذة من مقالة :

William H. Whyte, Jr, "**The Transients,**" Fortune, May, June, July and August 1953, Copyright 1953. Time Inc.

التوسّع الذي نحن ذاهبون إليه، ويجب أن أقول إنه ليس من نوع المكان الذي يكون لك فيه رئيس أو زبون في العشاء. ولكنك تنال القبول الحقيقي في مكان كذلك المكان.» وهذه الصبوة إلى القبول هي بالفعل الشعور المميّز جداً في الشخص المغترب. ولماذا يجب أن يكون أي شخص شاكراً جداً لأنه مقبول لو لم يشك في أنه مقبول، ولماذا يجب أن تكون لزوجين شابين متعلّمين وناجحين أمثال هذه الشكوك، إذا لم تكن ناجمة عن أنهما لا يستطيعان أن يقبل بعضهما بعضاً - لأنهما ليسا ذاتيهما. فالملاذ الوحيد للإحساس بالهوية هو التماثل. وأن يكون المرء مقبولاً يعني حقاً أنه ليس مختلفاً عن أي أحد سواه. وينشأ الإحساس بالدونية عن الإحساس بالاختلاف، ولا يُسأل سؤال هل الاختلاف يشير إلى الأفضل أم الأسوأ.

ويبدأ التوافق مبكّراً. إذ يعبّر أحد الوالدين عن مفهومه للسلطة المجهولة بمنتهى الإيجاز الوافي بالمقصود. «لا يبدو أن التوافق مع الجماعة ينطوي على الكثير جداً من المشكلات بالنسبة إليهم. وقد لاحظتُ أنه يبدو أن لديهم الشعور بأنه لا أحد رئيسهم - وهناك شعور بالتعاون التام. ويتأتّى ذلك جزئياً من تعرّضهم الباكر للعبة المحكمة.» والمفهوم الأيديولوجي الذي يعبَّر فيه عن هذه الظاهرة هنا هو مفهوم غياب السلطة، وهو قيمة إيجابية على أساس مفهوم الحرية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. والواقع خلف مفهوم الحرية هذا هو حضور السلطة المجهولة وغياب الفردية. وماذا يمكن أن يكون أوضح بالنسبة إلى هذا المفهوم للتماثل من قول إحدى الأمّهات: «لا يقوم جوني بعمله بصورة جيدة في المدرسة. وقد أخبرني المعلّم أنه يقوم بعمله بصورة رائعة في بعض النواحي ولكن **توافقه الاجتماعي ليس جيداً كما يمكن ان يكون. فمن دأبه أن يصطفي صديقاً ليلاعبه أو صديقين - وفي بعض الأحيان يكون سعيداً في أن يظلّ بمفرده.»**

(التأكيد مني). وبالفعل، فإن الشخص المغترب يكاد يجد من المحال أن يظل وحده، لأنه يستحوذ عليه الذعر من معاناة الخواء. وأن يكون علينا ألاّ نعبّر عن ذلك بصراحة تامة هو مع ذلك مدهش، ويُظهر أننا أقلعنا عن الاستحياء من ميولنا القطيعية.

ويشكو الآباء أحياناً من أن المدرسة «متساهلة» فوق الحد، وأن الأطفال يُعوزهم الانضباط، ولكن «مهما كانت عيوب الآباء في **پارك فورست**، فإن القسوة والتسلّطية ليستا منها.» وبالفعل ليستا من عيوبها، ولكن ما حاجتك إلى التسلّطية بأشكالها الصريحة إذا كانت سلطة التماثل المجهولة تجعل أطفالك يخضعون «**لها**» تمام الخضوع، ولو كانوا لا يخضعون لآبائهم الفرديين؟ على أن شكوى الآباء من عدم الانضباط ليست مقصودة بكل جِدّية، لأنه «من الواضح أن ما لدينا في پارك فورست هو تأليه الذرائعية. ولعله سيكون من المبالغة القول إن النزلاء العابرين قد جاؤوا لتحدّي المجتمع - ومهمّة التوافق معه - ولكنهم يقيناً لديهم توق ضئيل بصورة ملحوظة إلى الخصام مع المجتمع. وهم، كما يعبّر أحدهم، جيل عملي.»

والجانب الآخر من التماثل الاغترابي هو عملية التسوية في الذوق والحكم التي يصفها المؤلف تحت عنوان «البوتقة». وشرح «مفكر» مزّيف للزائر الجديد، «عندما جئتُ إلى هنا أولَ مرة كنت ذا ثقافة مقصورة على القليلين نسبياً. وأذكر كيف صُدِمت يوماً عندما قلت للفتيات في المبنى الكبير كم كنت مستمتعاً في الليلة الفائتة بالاستماع إلى "الناي السحري". لم يعرفن عمَّ أتحدث. وبدأتُ أعرف أن الحديث عن القماش الذي تعلوه الرسوم التربيعية أهم عندهن بكثير. ومازلت أستمع إلى "الناي السحري"، ولكنني أدركت أن الأمور الأخرى في الحياة تبدو أهمّ لجلّ الآخرين.» وتذكر امرأة أخرى أنها اكتُشفت وهي تقرأ لأفلاطون عندما قامت إحدى الفتيات بزيارة مباغتة. والزائرة «كادت تسقط على الأرض من

المفاجأة. والآن فإنهن جميعاً متيقّنات أنني غريبة. » وبالفعل، يخبرنا المؤلف، أن المرأة الفقيرة بالغت في تقدير الضرر. أما الأخريات فلم يعتقدن أنها شاذّة كثيراً، «لأن انحرافها مصحوب بكياسة كافية، وتقيّد كاف بالعادات القليلة التي تسلّس عيشة المبنى الكبير، ولذلك فإن التوازن محافَظ عليه. » والمهم هو تحويل الحكم القيمي إلى مسائل تتعلق بالرأي، سواء أكان حول الاستماع إلى «الناي السحري» ضد حديث القماش الذي تعلوه الرسوم التربيعية، أم حول أن تكون **جمهورياً** ضد أن تكون ديمقراطياً. وكل ما يهم هو ألا يكون شيء جِديّاً، وأن يتبادل المرء الآراء، وأن يكون مستعداً لقبول أن أي رأي أو اقتناع (إذا كان ثمت شيء من هذا القبيل) هو جيد كالرأي أو الاقتناع الآخر. ففي سوق الآراء يُفترض أن كل شخص يمتلك سلعة لها القيمة ذاتها، وأنه لمما ينافي اللياقة والإنصاف الشكُّ فيها.

ولا ريب أن الكلمة التي تُستخدم للتماثل الاغترابي والولوع بالجماعة كلمة تعبر عن الظاهرة على أساس قيمة شديدة الإيجابية. ويسمى الولوع بالجماعة من دون تمييز وانعدام الفردية **الذهاب إلى الخارج**. وهنا تتلوّن اللغة من الوجهة الطبية النفسية بفلسفة ديووي التي تضاف زيادة. ويقول أحد الناشطين الاجتماعيين، «بوسعك حقاً أن تجعل عدداً كبيراً من الناس سعداء هنا. وقد كشفتُ بنفسي عن زوجين؛ رأيت فيهما إمكانات لم يكونوا يدركون أنهم يمتلكونها. وكلما رأينا امرءاً خجولاً ومنسحباً، نبذل معهما جهداً خاصاً. »

والجانب الآخر من «التوافق» الاجتماعي هو انعدام الخلوة، وحديث المرء من دون تمييز عن «مشكلاته». وهنا يرى المرء من جديد تأثير الطب النفسي الحديث والتحليل النفسي. حتى الجدران الرقيقة يرحَّب بها للحيلولة دون الإحساس بالوحدة. ويقول التعليق المعهود، « " لا أشعر بالوحدة، حتى عندما يكون جيم في الخارج. فأنت تعرف أن أصدقاء بجوارك، لأنك في الليل تسمع الجيران عبر

الجدران" . » وتُنقَذ العلاقات الزوجية التي قد تنفصم لولا ذلك، وتصان حالات الاكتئاب من أن تسوء، بالكلام، والكلام، والكلام. وتقول إحدى الزوجات الشابات، « " إنه لمدهش أن تجد نفسك تناقش كل مشكلاتك مع جيرانك - والأشياء التي تركناها في داكوتا الجنوبية من شأننا أن نحتفظ بهل لأنفسنا" . ومع مرور الزمن، تنمو هذه القدرة على الإيحاء الذاتي ؛ وفي تفصيلات الحياة العائلية الأشد حميمية، يصبح سكان المبنى الكبير متصارحين بصورة مدهشة. وهم يشيرون إلى أنه لا يحتاج أي منهم إلى أن يواجه مشكلة من المشكلات وحده. » ولعلنا نضيف أنه سيكون من الأصحّ القول إنهم لا يواجهون مشكلة أبداً.

حتى الهندسة المعمارية تصير موظّفة في المعركة ضد الوحدة. «وكما تختفي الأبواب في داخل الدور - التي يقال أحياناً إنها تشير إلى ميلاد الطبقة الوسطى، تزول الحواجز بين الجيران. فالصورة في النافذة الكبيرة ذات الإطلالة، مثلاً، هي ما يجري **في الداخل** - أو ما يجري في داخل النوافذ الكبيرة ذات الإطلالات للناس الآخرين. »

وينشئ النموذج التماثلي مبادئ أخلاقية جديدة، نوعاً آخر من الأنا الأعلى. ولكن المبادئ الأخلاقية الجديدة ليست ضمير التراث الإنساني وليست الأنا الأعلى المصنوع في صورة الأب التسلّطي. بل الفضيلة هي التوافق والتشابه مع البقية. وكثيراً ما يعبَّر عن ذلك بالمصطلحات الطبية النفسية، حيث يعني «الفاضل» الصحيح، و«الشرير» العصابي. «لا مفر من عين الساحة. » والعلاقات الغرامية نادرة لهذا السبب، وليس بالأحرى لأسباب أخلاقية أو لأن العلاقات الزوجية شديدة الإرضاء. وهناك محاولات واهنة للخلوة. وفي حين أن القاعدة هي أن تسير في المنزل من دون قرقعة، أو إحداث أية إشارة أخرى، يحظى بعض الناس بخلوة صغيرة بنقل الكرسي إلى الأمام، بدلاً من نقله إلى جهة الساحة من الشقة،

لإظهار أنهم لا يريدون أن يتشوّشوا. «ولكن هناك نتيجة طبيعية لهذه المساعي إلى الخلوة - إذ **يشعر الناس بشيء من الذنب حيال ما يصنعونه لأنفسهم**. فباستثناء أحوال قليلة جداً، يُعدّ إغلاق المرء على نفسه بعيداً عن الآخرين على هذا النحو إما مزحة طفولية، وإما وهذا الأرجح، أمارة من أمارات عُصاب داخلي. فالفرد هو الذي أخطأ، لا الجماعة. وهكذا، وكيفما كانت الحال، يشعر الكثيرون بأنهم مخطئون، ويكونون في جل الأحايين منسحقي القلب حيال ما من شأنه أن يُعدّ عمل المرء، أو بالأحرى العمل الطبيعي في تلك الحالة. وقد قال أحد قاطني المبني مؤخراً لأحد المؤتمنين على الأسرار، «عاهدتُ نفسي أن أعوّضهم عن ذلك. كنتُ أشعر بأنه أمر سيّئ وساذج تماماً أنني لم أبذل الجهد في سؤال الآخرين بعد ذلك. ولا ألومهم، حقاً، لرد فعلهم على النحو الذي صدر عنهم. وسأعوضهم عن ذلك بطريقة ما.»

وبالفعل، «صارت الخلوة سرية». ومن جديد تؤخذ المصطلحات المستخدمة من المأثور السياسي والفلسفي التقدمي؛ وماذا يمكن أن يكون أروع من هذه الجملة «لا يحقّق المرء نفسه بالتأمّل الانعزالي والأناني بل بالقيام بالأمور مع الآخرين.» ولكن ما يعنيه ذلك في الحقيقة هو أن يتخلّى المرء عن ذاته، وأن يغدو جزءاً وحزمة من القطيع، وأن يحبّ ذلك. وكثيراً ما يُطلَق على هذه الحالة الكلمة المستلطفة، «التآزر». والسبيل الأثير للتعبير عن الحالة الذهنية ذاتها هو التعبير عنها بالمصطلحات الطبية النفسية. ويصف الدرسَ أحدُ المنفّذين الثانويين، وهو شخص كثير التفكير وشديد النجاح: «تعلّمنا ألاّ نكون انطوائيين كثيراً. وكنا قبل أن نأتي إلى هنا قد تعوّدنا أن نعيش لأنفسنا كثيراً. وفي أيام الأحد، مثلاً، تعوّدنا أن نظلّ في السرير ربما حتى زهاء الساعة الثانية، نقرأ الصحيفة ونستمع إلى السمفونية في

المذياع. ونحن الآن نقوم بزيارات قصيرة في البيت ونقوم بها بصحبة الناس، أو يقومون بها بصحبتنا. وأعتقد أن پارك فورست قد وسّعتنا حقاً. »

وعدم التماثل لا يعاقَب عليه بالكلمات الاستهجانية من قبيل «العصابي» وحسب، بل في بعض الأحيان بالعقوبات القاسية. ويقول أحد قاطني مجمّع بناء شديد النشاط، «إن ستيل هي إحدى الحالات. وعندما انتقلت إلى التجمع كانت تتحرق شوقاً إلى الدخول فيه. وهي صبيّة بالغة اللطف وتعمد دائماً إلى مساعدة الناس، ولكن من المستحسن تقديم شيء من التفصيل عنها. ففي أحد الأيام قررت أن تتفوق على كل شخص بتقديم حفلة للصبايا بعد الظهيرة. وإنه لأمر محزن أنها قد أخطأت في كل ذلك. وظهرت الفتيات بأثواب استحمامهن وسراويلهن الفضفاضة، كما هنّ في العادة، وكانت تمتد حولها هنا مناديل المائدة الصغيرة والأطباق الفضيّة وكل شيء. ومنذ ذلك الحين فما بعد كأن حملة مخطّطة كانت ترمي إلى إبعادها عن الأشياء. وإنه لأمر جدير بالشفقة حقاً. كان موقعها على كرسيّ الشاطئ في مواجهة الخارج وكلها شوق إلى من تأتي لتتبادل معها الأحاديث في غير تكلّف، وفي الجانب الأيمن من الشارع ستكون أربع أو خمس فتيات يلغطن في الحديث بعيداً عنها. وكانت في كل مرة يضحكن كلهن فيها فجأة من بعض النكات تعتقد أنهن يضحكن عليها. وجاءت إلى هنا أمسِ وبكت طيلة فترة ما بعد الظهيرة. وأخبرتني أنها تفكّر مع زوجها في الانتقال إلى مكان آخر حتى يمكن لهما أن ينطلقا في بداية جديدة. " » إن ثقافاتنا قد عاقبت الزائغين عن العقيدة السياسية أو الدينية المقرَّرة بالسجن أو الخازوق. وهنا العقوبة هي مجرد النبذ الذي يسوق المرأة المسكينة إلى اليأس والإحساس الشديد بالذنب. ما هي الجريمة؟ إنها تصرّف واحد مغلوط فيه، إثم مفرد بحق إله التماثل.

إن ذلك هو مجرد جانب آخر من جوانب النوع الاغترابي من العلاقة الشخصية المتبادلة التي لا تتشكّل فيها الصداقات على أساس الرغبة الفردية أو التجاذب بل يحدّدها موقع الدار أو الشقّة في صلته بالآخرين. وعلى هذا النحو تسير العلاقة. «إنها تبدأ بالأطفال. والضواحي الجديدة ذات نظام أمومي، ومع ذلك فإن الأطفال هم في الواقع من الاستبدادية إلى حد أن مصطلحاً من قبيل «حكم الأبناء» لن يكون مزاحاً بصورة كلية. فالأطفال هم الذين يضعون المخطَّط الأساسي؛ وصداقاتهم تتحول إلى صداقات الأمهات، ومن ثم إلى الصداقات العائلية. وليس للآباء إلا الالتحاق بها.

«إن سير حركة مرور الأحداث المندفعة على الدراجات أو العربات... هو الذي يحدّد من سيكون الباب الوظيفي؛ أي الباب الأمامي في البيوت؛ والباب الخلفي في الساحات. ويحدّد، إضافة إلى ذلك، الطريقة التي يسلكها المرء من الباب الوظيفي؛ لأنه عندما تذهب الزوجات للزيارة مع الجيران ينجذبن إلى الدور التي تكون في مدى رؤيتهن لأطفالهم وسماعهم لهم وللهاتف. وهذا يبلور في الساحة "حركة رقعة الشطرنج" (أي طريق الدردشة النظامية) وهو يشكّل الأساس لصداقات البالغين.» وبالفعل، فإن هذا التحديد للصداقة يذهب إلى حد أن يدعو المؤلف قارئ المقالة إلى أن يميّز مجموعات الصداقة في قطاع واحد من المستوطنة، من مجرد صورة موقع الدور، وأبواب المداخل والمخارج في هذا القطاع.

وليس المهم في هذه الصورة هو مجرد الصداقة الاغترابية، والتماثل الآلي، بل رد فعل الناس على ذلك. وشعورياً يبدو أن الناس يقبلون الشكل الجديد من التوافق كل القبول. «فيما مضى كان الناس يمقتون الإقرار بأن سلوكهم يحدّده أي شيء غير إرادتهم الحرة. وليس كذلك سكان الضواحي الجدد؛ فهم على إدراك تام لسلطة البيئة واسعةِ الانتشار عليهم. وفي حقيقة الأمر، هناك موضوعات قليلة

يحبون كثيراً أن يتحدثوا حولها؛ ويتنامي الرغبة في الاطلاع على علم النفس، والطب النفسي، وعلم الاجتماع، يناقشون أحوال حياتهم الاجتماعية بلغة تقنية مثيرة للدهشة. ولكن ليس لديهم إحساس بسوء الحال؛ ويبدو أنهم يقولون، إن هذه هي الطريقة التي تسير عليها الأمور، وليس الواجب هل محاربة الحيلة بل فهمها.»

ولهذا الجيل الشاب فلسفته كذلك في تفسير أسلوب عيشه. وعلى المرء أن ينقلها إلى أطفاله «لا بوصفها مجرد رغبة غريزية، بل بوصفها مجموعة مفصّلة من القيم، والجيل التالي من الزعماء يأتون لتأليه المنفعة الاجتماعية. فقد أصبحت المسألة الأساسية هي **هل يسير الأمر**، وليس لماذا. وبازدياد التعقيد في المجتمع، كما يشرح النزلاء العابرون، لا يمكن للفرد أن يجد المعنى إلا عندما يسهم في انسجام الجماعة، المتحركة باستمرار، والمكشوفة دوماً للجماعات الجديدة، والتي أصبح التكيّف مع الجماعات بالنسبة إليها ضرورياً بوجه خاص. إنهم، وكما يعبّرون عن أنفسهم في كثير من الأحيان، في القارب ذاته.» ومن جهة أخرى، يخبرنا المؤلف أن «قيمة الفكر الانعزالي هي أن النزاع ضروري في بعض الأحيان، ونادراً ما تدخل الأفكار المشوّشة الأخرى التي هي من هذا القبيل.» والأمر الأهم، بل هو حقاً الأمر الوحيد الذي على الأطفال وكذلك على البالغين أن يتعلموه هو أن يكونوا على وفاق مع الناس الآخرين، وهو أمر إذا جرى تعليمه في المدرسة دُعي «المواطَنة»، وهي مرادفة لما يدعوه البالغون «الذهاب إلى الخارج» و«التآزر».

فهل الناس سعداء حقاً، وهل هم راضون، لا شعورياً، كما يعتقدون؟ إذا درسنا طبيعة الإنسان، وشروط السعادة، فمن العسير أن يكون الأمر كذلك. ولكنهم حتى على المستوى الشعوري لديهم بعض الشكوك. فمع أنهم يعتقدون أن التماثل والاندماج هما واجبهم، يشعر الكثيرون منهم أنهم «يُحبطون حوافزهم

الأخرى». إنهم يشعرون أن «استجابتهم لعادات الجماعة هي من قبيل الواجب الأخلاقي - وهكذا يتابعون، مترددين وغير واثقين، **وأسرى للأخوّة**». (التأكيد مني). ويقول أحد النزلاء العابرين في لحظة تأمّل تكاد تكون مختلَسة، «في كل حين كنت أتساءل في نفسي، إنني لا أريد أن أقوم بأي شيء يسيء إلى الناس هنا: فهم لطفاء، ومحترمون، وأنا فخور بأننا قد استطعنا أن يتوافق بعضنا مع بعض - مع كل اختلافاتنا - بطريقة جيدة جداً. ولكنني كنت من ثم في بعض الأحيان **أفكّر في نفسي وفي زوجي وفيما لا نقوم به، وأكتئب. هل يكفي تماماً ألا يكون الأمر سيئاً؟**» (التأكيد مني). وبالفعل، فإن حياة الحل الوسط هذه، حياة «الذهاب إلى الخارج» هذه، هي حياة الأسر، وانعدام الذات، والاكتئاب. إنهم جميعاً «في القارب ذاته»، ولكن، وكما يقول المؤلف بصراحة جارحة، «**إلى أين يذهب القارب؟ لا يبدو أن أحداً لديه أدنى فكرة**؛ بل إنهم لا يجدون جدوى حتى في إثارة المسألة.»

ومن المؤكد أن صورة التماثل كما أوضحناها بمثال ساكني پارك فورست «الذاهبين إلى الخارج» ليست ذاتها في كل أنحاء أمريكا. والأسباب واضحة. فهؤلاء الناس شبان، وهم من الطبقة الوسطى وينتقلون إلى الأعلى، وهم على الأغلب أناس يحتالون في مسلكهم المعاشي العملي على الرموز والناس، ويعتمد تقدمهم على مسألة هل يسمحون لأنفسهم بأن يتم الاحتيال عليهم. ومما لا ريب فيه أن هناك أناساً كثيرين أكبر سناً منهم في المجموعة المهنية ذاتها، وما يساويهم في الكثرة من الشبان في المجموعات المهنية المختلفة والذين هم أقل «تقدّماً»، ومنهم مثلاً أولئك المهندسون والكيميائيون والفيزيائيون الأقل اهتماماً بعملهم منهم بالأمل في تخطّي العمل التنفيذي قفزاً بالسرعة الممكنة؛ ثم هناك الملايين من المزارعين والعمال الزراعيين، الذين لم تغيّر أوضاع القرن العشرين أسلوب عيشهم إلا

جزئياً؛ وأخيراً هناك العمال الصناعيون، الذين لا يختلف دخلهم كثيراً عن دخل الموظفين من ذوي الياقات البيض، ولكن وضعهم في العمل هو المختلف. ومع أنه ليس هذا هو المجال الذي نناقش فيه معنى العمل بالنسبة إلى العمال الصناعيين اليوم، فإنه المجال الذي يقال فيه الشيء الكثير: يوجد ولا ريب اختلاف بين الناس الذين يحتالون على أناس غيرهم والناس الذين يبدعون الأشياء، ولو أن دَوْرهم في عملية الإنتاج جزئي واغترابي في أحوال كثيرة. إن العامل في مصنع كبير للحديد الصلب يتعاون مع الآخرين، وعليه أن يقوم بذلك إذا كان من شأنه أن يحمي نفسه؛ وهو يواجه الأخطار، ويتقاسمها مع الآخرين؛ ويمكن لزملائه بالإضافة إلى مُناظر العمال أن يحكموا في مهارته وأن يقدّروها لا أن يقدّروا ابتسامته و«شخصيته الرضيّة»، ولديه قدر كبير من الحرية خارج العمل؛ ولديه أيام عطل مدفوعة الأجر، وقد يكون مشغولاً بحديقته، وهوايته، وبالسياسات المحلية والنقابية[41]. وعلى أية حال، حتى إذا أخذنا في الحسبان كل هذه العوامل التي تجعل العامل الصناعي مختلفاً عن الموظف ذي الياقة البيضاء والمستويات العليا في الطبقات الوسطى، يبدو أن هناك فرصة ضئيلة لنجاة العامل الصناعي في مآل الأمر من أن يقولبه النموذج التماثلي المهيمن. أولاً، حتى الجوانب الأكثر إيجابية في وضعه المتعلّق بالعمل كالجوانب التي ذُكرت الآن، لا تبدّل الحقيقة وهي أن عمله اغترابي وليس تعبيراً ذا معنى عن طاقته وعقله إلا إلى مدى محدود؛ ثانياً، إن الميل

---

(41) cf. Warner Bloomberg Jr‘ S article "The Monstrous Machine and the Worried Workers," in the **Reporter**, September 28, 1953, and his lecture at the University of Chicago, «Modern Times in the Factory,» 1934.

وقد كان شديد اللطف إذ أعطاني نسخة من المحاضرة.

إلى زيادة الأتمتة في العمل الصناعي يُخفِض هذا العامل الأخير بسرعة. وأخيراً، فإنه تحت تأثير جهازنا الثقافي الكلي، المتمثّل في الإعلانات، والأفلام السينمائية، والتلفزيون، والصحف، مثل غيره تماماً، ولا يمكن أن ينجو من الانسياق إلى التماثل، مع أنه قد يكون أشد بطءاً من قطاعات السكان الأخرى[42]. وما يصدق على العامل الصناعي يصدق على المزارع أيضاً.

٢ - مبدأ عدم الإحباط:

كما أشرت من قبل، فإن السلطة المجهولة والتماثل الآلي هما إلى حد كبير نتيجة لنمط إنتاجنا، الذي يقتضي التكيّف السريع مع الآلة، والسلوك الجماهيري المنضبط والذوق العام والطاعة من دون استخدام القوة. والوجه الآخر لنظامنا الاقتصادي، وهو الحاجة إلى الاستهلاك على نطاق واسع، قد كان وسيلياً في خلقه ملمحاً في الطبع الاجتماعي للإنسان الحديث يشكّل أحدَ أشد التباينات حدّةً مع الطبع الاجتماعي في القرن التاسع عشر، وأنا أشير إلى **المبدأ القائل بأن كل رغبة يجب إشباعها على الفور، ولا يجوز إحباط أية رغبة**. وأوضح مثال على هذا المبدأ نجده في نظام شرائنا على أساس الدفع بالتقسيط. وفي القرن التاسع عشر كنتَ تشتري ما تحتاج إليه، عندما تكون قد وفّرت المال اللازم له؛ واليوم تشتري ما تحتاج إليه، أو ما لا تحتاج إليه، بالدَّين، ووظيفة الدعاية هي إلى حد بعيد أن تخادعك وتستميلك إلى الشراء بإثارة اشتهائك للأشياء، حتى يمكن أن تُستمال. أنت تعيش في حلقة. فتشتري على مبدأ الدفع بالتقسيط، وفي الوقت الذي توشك فيه أن تنتهي من الدفع، تبيع وتشتري مرة أخرى-آخر طراز.

---

(42) إن التحليل المفصّل للعمل الصناعي الحديث سوف يأتي لاحقاً.

إن المبدأ القائل بأن الرغبات يجب إشباعها من دون تأجيل طويل قد حدّد السلوك الجنسي كذلك، ولا سيما منذ نهاية الحرب العالمية الأولى. وقد تعوّد الشكل الفجّ من الفرويدية التي يساء فهمها تأثيث التبريرات المناسبة؛ والفكرة هي أن أحوال العُصاب تنجم عن المجاهدات الجنسية المكبوتة، وأن الإحباطات «جارحة نفسياً»، وكلما قلّ كبتك كنتُ في حالة أصحّ. حتى الآباء يعطون لأطفالهم كل ما يريدونه لئلا يُحبطَوا، فيصابوا بـ «عقدة». ولسوء الحظ، فإن الكثيرين من هؤلاء الأطفال وآبائهم كانوا يهبطون على أريكة المحلل النفسي، إذا أُتيح لهم ذلك.

إن الشره إلى الأشياء والعجز عن تأجيل إشباع الرغبات كما هو معهود في الإنسان الحديث قد أكدّهما ملاحظون متفكرون، أمثال «ماكس شلر» Max Scheler و«برغسون». وقد عبّر ألدوس هكسلي عنهما أبلغ التعبير في كتابه **«العالم الجديد الشجاع»**. ومن الشعارات التي تكيّف معها المراهقون في «العالم الجديد الشجاع»، شعار من أهم الشعارات **«لا تؤجّل إلى الغد اللهو الذي يمكن أن تحصل عليه اليوم.»** وهو يتكرر عندهم، «مائتي إعادة، مرتين في الأسبوع من الرابعة عشرة حتى السادسة عشرة والنصف.» فيُعتقد أن التحقيق الفوري للرغبات سعادة. والقول «كل شخص سعيد في هذه الأيام» هو شعار آخر من شعارات «العالم الجديد الشجاع»؛ والناس «يحصلون على ما يريدون ولا يريدون مالا يستطيعون الحصول عليه.» وهذه الحاجة إلى الاستهلاك الفوري للسلع مقترنة في «العالم الجديد الشجاع» بالتلبية الفورية للرغائب الجنسية، كما هو الأمر في عالمنا. ويُعدّ من عدم الأخلاق إبقاء المرء على شريكه في الحب أمداً يتجاوز المدة القصيرة نسبياً. فـ«الحب» رغبة جنسية قصيرة العمر، يجب إشباعها تواً. و«يُتّخذ أقصى الحذر لمنع المرء من أن يحب أي شخص حباً شديداً. ولا يوجد شيء من قبيل الولاء **المجزّأ**؛ فأنت مشروط بألا تستطيع منع نفسك من القيام بما ينبغي لك أن تقوم به.

ومـا ينبـغي لك أن تقـوم به هو على العـمـوم لذيذ جداً، ويُسـمح للكثيـر جـداً من الدوافع الطبيعية باللعب الحر، حيث لا توجد حقاً أية مرغّبات في مقاومتها». [43]

وعدم كفّ الرغائب هذا يُفضي إلى النتيجة التي يُفضي إليها انعدام السلطة الصريحة - شلل الذات وفي مآل الأمر هلاكها. فإذا لم أرجئ إشباع رغبتي (وأنا مشروط بألاّ أرغب إلا فيما أستطيع الحصول عليه)، فلن تكون لديّ منازعات، ولا شكوك؛ ولا قرار يجب اتّخاذه؛ وأنا لست وحدي مع نفسي، لأنني مشغول دائماً - فإما أن أعمل، وإما أن ألهو. وليست لديّ حاجة إلى أن أدرك ذاتي بوصفها ذاتي لأنني منصرف الذهن باستمرار إلى الحصول على اللذة. **فأنا - نظام من الرغبات والإشباعات**؛ وعليّ أن أعمل لتحقيق رغباتي - وهذه الرغبات عينها تحرّضها وتوجّهها على الدوام الآلة الاقتصادية. وأكثر هذه الشهوات مصنوع؛ حتى الشهوة الجنسية ليست إلى حد كبير طبيعية كما يتبيّن. فهي إلى حد ما مثارة بطريقة مصطنعة. وهي بحاجة إلى الوجود إذا كنا نريد أن يكون لدينا أناس كما يحتاج إليهم النظام المعاصر -أناس يشعرون بأنهم «سعداء»، وليست لديهم شكوك، وليست لديهم منازعات، وينقادون من دون استخدام للقوّة.

ويؤدي الحصول على اللهو إلى إشباع الاستهلاك و «التلقّف»؛ فالسلع، والمناظر، والطعام، والشراب، ولفائف التبغ، والناس، والمحاضرات، والكتب، والأفلام - تُستهلك كلها وتُبتلع. والعالم موضوع كبير لاشتهائنا، فهو تفاحة كبيرة، وقارورة كبيرة، وثدي كبير؛ ونحن الأشخاص الراضعون، والمتوقّعون الأبديون، ونحن المستبشرون - ونحن الخائبون الأبديون. وكيف يمكن أن نمنع

(43) cf. Aldous Huxley, **Brave New World, The** Vanguard Library, p. 196.

الخيبة إذا كانت ولادتنا قد توقّفت عند صدر الأم، وإذا كنا لم ننفطم، وظللنا أطفالاً صغاراً أفرط نموّهم، ولم نبارح التوجّه التلقّفي؟

وهكذا يقلق الناس، ويشعرون بالدونية، وعدم الوفاء بالمراد، وبالذنب. يشعرون بأنهم يعيشون من دون عيش، وأن الحياة تَمرُق من بين أيديهم كالرمل. كيف يعالجون همومهم، التي تنشأ عن سلبيّة التلقّف المستمر؟ أبشكل آخر من السلبية، بالدلق المستمر إلى الخارج، إن جاز القول: بـ«الكلام». وهنا، كما في حالة السلطة والاستهلاك، فإن الفكرة التي كانت إنتاجية فيما مضى قد تحولّت إلى نقيضها.

٣ - التداعي الحر والكلام الحر:

اكتشف فرويد مبدأ التداعي الحر. فبتخلّيك عن السيطرة على أفكارك بحضور مستمع ماهر، يمكن أن تكتشف مشاعرك وأفكارك اللاشعورية، من دون أن تكون نائماً، أو مجنوناً، أو مخموراً، أو منوَّماً مغناطيسياً. وإذ يقرأ المحلّل النفسي ما بين السطور، يكون قادراً على فهمك خيراً مما تفهم نفسك لأنك قد حررّت تفكيرك من تحديدات الفكر التقليدي. ولكن التداعي الحر سرعان ما يجري إفساده، شأنه في ذلك شأن الحرية والسعادة. أولاً، إنه يَفسد في الإجراء التحليلي النفسي ذاته. ولا يتمّ ذلك دائماً، بل غالباً. فبدلاً من ابتعاث التعبير ذي المعنى للأفكار الحبيسة أصبح ثرثرة عديمة المعنى. وقد اختصرت مدارس علاجية أخرى دور المحلّل إلى دور المستمع المتعاطف، الذي يكرر كلمات المريض في صيغة مختلفة بعض الشيء من دون أن يحاول التأويل والتفسير. ويحدث كل ذلك بتأثير فكرة أن حرية المريض يجب عدم التدخّل فيها. وأصبحت فكرة التداعي الحر الفرويدية وسيلة لعلماء نفسيين كثيرين يطلقون على أنفسهم المستشارين، مع أن

الشيء الذي لا يقومون به هو المشورة. وهؤلاء المستشارون يقومون بدور يكبر باطّراد بوصفهم مزاولين خصوصيين وبوصفهم مرشدين في الصناعة(44). فما هي نتيجة هذا الإجراء؟ من الواضح أنه ليس نتيجتَه الشفاءُ الذي كان في ذهن فرويد عندما استنبطْ أن التداعي الحر أساس لفهم اللاشعور. بل نتيجته تفريج التوتّر الذي ينجم عن الإفضاء بأمور بحضور مستمع متعاطف. إن أفكارك قد تزعجك ما دمتَ تحتفظ بها في نفسك ولكن قد ينبثق عن هذا الإزعاج شيء مثمر؛ فتقلّب الرأي حولها، وتفكّر، وتشعر، وقد تصل إلى فكرة جديدة تولّد من هذا العناء. ولكنك عندما تتكلّم بها على الفور، عندما لا تسمح لأفكارك ومشاعرك أن تنشئ ضغطاً، إذا جاز القول، فإنها لا تغدو مثمرة. فأنت نظام تذهب فيه الأشياء إلى الداخل والخارج باستمرار - ولا شيء في الداخل، لا توتّر، ولا هضم، ولا ذات. وقد كان لاكتشاف فرويد التداعي الحر هدف هو العثور على ما يجري فيك تحت السطح، **واكتشاف من أنت حقاً**، وللكلام الحديث مع المستمع المتعاطف نقيض هذا الهدف، ولو أنه غير معترف به؛ إن وظيفته هي أن **ينسى** الإنسان من هو (إذا كان بعدُ لديه بعض المال)، وأن يفقد كل توتّر، وأن يفقد بفقدانه أي إحساس بالذات. وكما يزيّت المرء الآلات، يزيّت الناسَ ولا سيما الذين هم في منظمات العمل الضخمة. إن المرء يزيّتهم بالشعارات السارّة، والمنافع المادية، والفهم التعاطفي من علماء النفس.

---

(44) cf. W. J. Dickson, «**The New Industrial Relations**», Cornell University Press, 1948, and G. Friedman's discussion in Où va le Travail Humain? Gallimar, Paris, 1950, p. 142 ff. Also H.W. Harrell, **Industrial Psychology**, Rinehart & Company Inc., New York, 1949, p. 372 ff.

وقد أصبح الكلام والاستماع إلى النهاية الرياضة الجوّانية للذين لا يستطيعون أن يتحملوا نفقات مستمع محترف، أو يفضّلون الشخص العادي لسبب أو لآخر. وصار «الإفضاء بالأمور» يسير على الدُّرجة الحديثة، وينطوي على المهارة. فليس ثمت وازع، ولاحياء، ولا تقاعس. ويتحدث المرء عن الأحداث المأساوية في حياته باليسر الذي من شأنه أن يتحدث به عن شخص آخر ليست له أهمية خاصة، أو كما من شأن المرء أن يتحدث عما لديه من مشكلات متنوّعة مع السيّارة.

وبالفعل، فإن علم النفس والطب النفسي يجتازان عملية تغيير جوهري لوظيفتهما. ومن هتفة الوحي الدّلفية «**أعرف نفسك**» إلى العلاج التحليلي النفسي الفرويدي، كانت وظيفة علم النفس هي اكتشاف الذات، وفهم الفرد، والعثور على «الحقيقة التي تحررك». واليوم تُنذِر وظيفة الطب النفسي، وعلم النفس، والتحليل النفسي بأن تصير أداة للاحتيال على الناس. ويقول لك المختصون في هذا المجال من هو الشخص «الطبيعي»، وبالتناظر، ما هو غير صحيح فيك؛ ويبتكرون مناهج لمعاونتك على التوافق، وعلى أن تكون سعيداً، وطبيعياً. وفي رواية «العالم الجديد الشجاع» يتم هذا الاشتراط منذ الشهر الأول للإخصاب (بالوسيلة الكيميائية)، حتى ما بعد سن البلوغ. وعندنا تبدأ بعد ذلك بأمد وجيز. وبالتكرار المستمر الذي تقوم به الصحيفة، والإذاعة، والتلفزيون، يتمّ معظم هذا الاشتراط. ولكن الإنجاز التمامي للاحتيال هو علم النفس الحديث. وما فعله تايلور Taylor بالنسبة إلى العمل الصناعي، يقوم به علماء النفس بالنسبة إلى الشخصية - وكلهم يعمل باسم الفهم والحرية. وهناك استثناءات كثيرة من هذا الحكم بين الأطباء النفسيين، وعلماء النفس، والمحللين النفسيين، ولكنه صار واضحاً بصورة متزايدة أن هذه المهن هي في سيرورتها إلى أن تصبح خطراً فادحاً

على نمو الإنسان، وأن مزاوليها يتحولون في نشوئهم إلى كهنة للدين الجديد للّهو والاستهلاك وإقلال الذات، وإلى مختصّين بالاحتيال، وإلى لسان حال الشخصية المغتربة.

٤ - العقل، والضمير، والدين:

ماذا يغدو **العقل، والضمير، والدين** في عالم مغترب؟ إذا نظرنا سطحياً رأينا أنها تزدهر. فيكاد لا يوجد أي جهل نتحدث عنه في البلدان الغربية؛ فالناس يذهبون إلى الكلية أكثر فأكثر في الولايات المتحدة؛ وكل شخص يقرأ الصحف ويتحدث في حدود المعقول عن الشؤون العالمية. أما الضمير، فإن أكثر الناس يتصرفون بمنتهى اللياقة في مجالهم الشخصي الضيق، وهو أمر يدعو في الحقيقة إلى الدهشة الشديدة، إذا نظرنا إلى تشوّشهم العام. وبمقدار ما يتعلق الأمر بالدين، فمن المعروف جيداً أن الانتساب الكنسي أعلى مما كان في أي وقت، وأن الأكثرية العظمى من الأمريكيين يعتقدون بوجود الله - أو هكذا يقولون في استفتاءات الرأي العام. ومهما يكن، لا يحتاج المرء إلى أن يحفر عميقاً جداً حتى يصل إلى مكتشفات أقل إرضاء.

وإذا تحدّثنا عن العقل، علينا أولاً أن نقرر إلى أية ملَكة بشرية نشير. وكما اقترحت من قبل، علينا أن نميّز بين الذكاء والعقل. وأقصد بالذكاء القدرة على الاستخدام البارع للمفهومات بقصد تحقيق غاية عملية. والشمبانزي الذي يربط قضيبين معاً للحصول على الموزة لأنه ليس لأحدهما من الطول ما يكفي للقيام بهذا الأمر - يستخدم الذكاء. وهكذا نحن جميعاً نفعل ذلك عندما ننشغل في شغلنا، «نتصور» كيف تسير الأمور. **والذكاء**، بهذا المعنى، يسلّم بالأشياء، كما هي، ونقوم بعمليات التوحيد التي غرضها تسهيل عمله الحاذق؛ فالذكاء فكر في خدمة البقاء البيولوجي. أما **العقل** فيهدف إلى الفهم؛ إنه يتوخى اكتشاف ما وراء

السطح، والتعرّف إلى الكنْه، الذي هو ماهية الواقع الذي يحيط بنا. ولا يخلو العقل من وظيفة، ولكن وظيفته ليست لرفد الوجود المادي بمقدار ماهي لرفد الوجود الذهني والروحي. ومهما يكن، فكثيراً ما يكون العقل مطلوباً في الحياة الفردية والاجتماعية لكي يتنبأ (إذا أخذنا في الاعتبار أن التنبؤ كثيراً ما يعتمد على تبيّن القوى التي تعمل تحت السطح)، والتنبؤ ضروري في بعض الأحيان حتى من أجل البقاء المادي.

ويقتضي العقل التواصل والإحساس بالذات. وإذا كنتُ مجرد متلقٍّ سلبي للانطباعات والأفكار والآراء، فإنني يمكن أن أقارن بينها، وأستخدمها ببراعة - ولكنني لا أستطيع أن أخترقها. وقد استنبط ديكارت وجود ذاتي بوصفي فرداً من حقيقة أنني أفكر. وكانت مُحاجتّه هي أنني أشك، ومن ثم فأنا أفكّر؛ وأفكّر إذن أنا موجود. والعكس صحيح. فأنا لا أستطيع أن أفكر، أي أن أستفيد من عقلي إلا إذا كنت «أنا»، أي إذا لم أفقد فرديتي فيما لا يَعقِل.

وما يتصل بذلك اتصالاً وثيقاً إنما هو فقدان الإحساس بالواقع الذي هو الصفة المميَّزة للشخصية المغتربة. والحديث عن «فقدان الإحساس بالواقع» عند الإنسان الحديث هو على النقيض من الفكرة التي يجري الاعتقاد بها على نطاق واسع وهي أننا نتميّز من جلّ عصور التاريخ بواقعيتنا الكبرى. ولكن الحديث عن واقعيتنا يكاد يشبه التحريف البارانويائي. فأي واقعيين، من يلعبون بالأسلحة التي قد تُفضي إلى دمار حضارتنا الحديثة كلها، إذا لم يكن كوكبَنا الأرضي ذاته! فلو وُجد فرد يقوم بذلك لحُبس وأُغلق عليه الباب على الفور، ولو تبجّح بنفسه على واقعيته، لرأى الأطباء النفسيون ذلك عَرَضاً إضافياً وخطيراً إلى حد ما من أعراض ذهن مريض. ولكن بقطع النظر عن كل ذلك - فالحقيقة هي أن الإنسان الحديث يُظهر انعداماً للواقعية مثيراً للعجب بالنسبة إلى كل ما يهمّ. بالنسبة إلى معنى الحياة

والموت، والسعادة والألم، والشعور والفكر الجِدّي. لقد طمس الواقعَ الكلي للوجود الإنساني وأحلّ محلّه صورة مصطنَعة، مبهَّجة، لواقع زائف، لا يختلف كثيراً عن الهمج الذين أضاعوا أرضهم وحريتهم من أجل خرز زجاجي متألق. وبالفعل، إنه بعيد جداً عن الواقع الإنساني، ويمكن أن يقول مع ساكني «العالم الجديد الشجاع»: «عندما يشعر الفرد، تصاب الجماعة بالدُّوار.»

والعامل الآخر الذي سبق ذكره من عوامل المجتمع المعاصر مدمّر للعقل. فبما أنه لا أحد يقوم بكامل العمل، بل بنتفة منه، وبما أن قياس الأشياء وتنظيم المجتمع أكبر من أن يُفهما في كليتهما، لا يمكن أن يبَين شيء في كليته. ومن ثم لا تلاحَظ القوانين التي تقوم عليها الظاهرة. والذكاء كاف للاحتيال كما ينبغي على قطاع واحد من وحدة أكبر، سواء أكانت آلة أم حالة. ولكن العقل لا يمكن أن ينمو إلا إذا تلاءم مع الكل، وإذا عالج كياناتٍ قابلة للملاحظة والضبط. وكما أن عيوننا وآذاننا لا تؤدي وظيفتها إلا ضمن حدود كمية معيّنة من الأطوال الموجية، فإن عقلنا كذلك مرتبط بما هو قابل للملاحظة بوصفه كُلاً وفي أدائه الوظيفي الكلي. وإذا عبّرنا عن ذلك بطريقة مختلفة قلنا إنه فوق حالة معيّنة من الضخامة، تضيع الملموسية بالضرورة ويحدث التجريد؛ ويصحب ذلك أن الإحساس بالواقع يخفت حتى يغيب. وكان أول الذين لاحظوا ذلك هو أرسطو، الذي اعتقد أن المدينة التي تتجاوز في عدد سكانها ما درجنا أن ندعوه اليوم بلدة صغيرة ليست صالحة للسكنى.

ولدى ملاحظة نوعية التفكير عند الإنسان المغترب، يستوقف النظر أن نرى كيف أن ذكاءه قد نما وكيف أن عقله قد تدهور. فهو يستهين بواقعه؛ ويريد أن يأكله، ويستهلكه، ويلمسه، ويحتال عليه. وهو حتى لا يسأل ما وراءه، ولماذا هي الأمور كما هي عليه، وإلى أين تسير. وأنت لا يمكن أن تأكل المعنى، وأن تستهلك

الإحساس، وفيما يتعلق بالمستقبل - فليكن «من بعدنا الطوفان!» après nous le dèluge. وحتى من القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، يبدو أنه قد حدث ازدياد ملحوظ في الغباوة، إذا كنا نقصد بها نقيض العقل، لا نقيض الذكاء. وعلى الرغم من أن كل شخص يواظب على قراءة الصحيفة اليومية، يوجد غياب لفهم معنى الأحداث السياسية التي هي مرعبة حقاً، لأن ذكاءنا يعيننا على إنتاج الأسلحة التي لا يقوى عقلنا على السيطرة عليها. وبالفعل، نحن لدينا «معرفة - كيف»، ولكننا ليست لدينا «معرفة - لماذا» ولا «معرفة - من أجل ماذا». ولدينا أشخاص كثيرون من ذوي حاصل الذكاء المرتفع، ولكن اختباراتنا للذكاء تقيس القدرة على التذكّر، والاستخدام البارع للأفكار - ولكنها لا تقيس العقل. وكل هذا صحيح على الرغم من أنه يوجد بين ظهرانينا أناس من ذوي العقل النابه، لهم من عمق التفكير ومتانته ما كان موجوداً في الجنس البشري في كل وقت. ولكنهم يفكّرون بعيداً عن الفكر القطيعي العام، ويُنظَر إليهم بارتياب- ولو أنهم مطلوبون من أجل المنجزات غير العادية في العلوم الطبيعية.

والأدمغة الآلية الجديدة مثال توضيحي مفيد لما نعنيه هنا بالذكاء. إنها تتعامل ببراعة مع المعطيات التي يجري إمدادها بها؛ وهي تقارن، وتختار، وتعلن النتائج بصورة أسرع أو أمنع للغلط مما يمكن أن يقدّمه الذكاء البشري. ولكن شرط كل ذلك هو أن تُغذَّى بالمعطيات الأساسية مقدَّماً. وما لا يمكن أن يقوم به الدماغ الإلكتروني هو التفكير الإبداعي، والتوصّل إلى التبصّر لماهية الوقائع الملحوظة، وتجاوز المعطيات التي جرى إمدادها بها. إن في وسع الآلة أن تضاعف الذكاء أو حتى أن تحسّنه، ولكنها لا يمكن أن تحاكي العقل.

والنظام الأخلاقي، وعلى الأقل في معناه في التراث اليوناني -اليهودي- المسيحي، لا ينفصل عن العقل. والسلوك الأخلاقي قائم على مَلَكةِ إصدار الحكم

القيمي بناءعلى العقل؛ وهو يعني الحكم بين الخير والشر، والعمل بمقتضى هذا الحكم. واستخدام العقل يفترض مقدّماً وجود الذات؛ وكذلك الحكم والعمل الأخلاقيين. وعلاوةً، فإن النظام الأخلاقي، سواء أكان ديانة توحيدية، أم مذهباً إنسانياً عَلمانياً، قائم على المبدأ القائل بأنه لا توجد مؤسسة أو شيء أعلى من الفرد البشري؛ وغاية الحياة هي أن يتفتّح حب الإنسان وعقله وأن يخضع كل نشاط بشري لهذه الغاية. فكيف يمكن للنظام الأخلاقي أن يكون جزءاً مهماً في حياة يغدو الفرد فيها حركة آلية، يخدم فيها الضخم الذي لا يَعقل. ثم كيف يمكن أن ينمو الضمير عندما يكون مبدأ الحياة هو التماثل؟ والضمير هو، في صميم طبيعته، غير متماثل؛ فهو يجب أن يقوى على أن يقول «لا»، عندما يقول كل شخص سواه نعم؛ ولا بد لكي يقول هذه الـ «لا» من أن يكون واثقاً بصواب الحكم الذي تقوم عليه الـ«لا». وإلى الحد الذي يكون فيه المرء متماثلاً لا يستطيع أن يسمع صوت ضميره، ويعمل بمقتضاه أقلّ بكثير. ولا يوجد الضمير إلا عندما يكون الإنسان قد خَبَرَ أنه إنسان، لا شيء، ولا سلعة. وفيما يتعلق **بالأشياء** التي تجري مبادلتُها في السوق توجد قاعدة أخرى شبه أخلاقية، هي قاعدة **الاتفاق**. فالمسألة هي أنه إذا جرى تبادل بسعر متفَّق عليه، لا تكون هناك حيل أو تدخّلات بالقوة في الصفقة المتّفق عليها؛ وهذا الاتفاق، الذي هو ليس خيراً ولا شراً، مبدأ أخلاقي في السوق وهو المبدأ الذي يحكم حياة الشخصية التسويقية.

ولا ريب أن مبدأ الاتفاق هذا يؤدي إلى نمط معين من السلوك الأخلاقي. فأنت لا تكذب ولا تخدع ولا تستخدم القوة - بل إنك تعطي فرصة حتى للشخص الآخر - إذا تصرّفتَ وفقاً لقاعدة الاتفاق. ولكن ليس جزءاً من النظام الأخلاقي القائم على الاتفاق أن تحب جارك، وأن تشعر بالوحدة معه، وأن تنذر حياتك لهدف تنمية قواك الروحية. ونحن نعيش في وضع قائم على المفارقة: فنحن نمارس

أخلاقيات الاتفاق، ونعترف بالأخلاقيات المسيحية. ألا يجب أن نتعثر بسبب هذا التناقض الواضح؟ من الواضح أننا لا نتعثّر. فما السبب؟ إنه موجود جزئياً في أن تراث أربعة آلاف سنة من نموّ الضمير لم يضع ضياعاً كاملاً على الإطلاق. بل على العكس، ففي كثير من الأحوال كان تحرر الإنسان من الدولة الإقطاعية والكنيسة يجعل من الممكن لهذا التراث أن يحقق آماله وفي الفترة الواقعة بين القرن الثامن عشر والآن ازدهر ربما كما لم يزدهر من قبل. ونحن مازلنا جزءاً من هذه السيرورة- ولكن لو أخذنا علماً بوضع الحياة في القرن العشرين، لبدا أنه لا يوجد بُرعم جديد سوف يُزهر عندما تكون هذه الرحلة قد ذبلت.

والسبب الآخر الذي يجعلنا لا نتعثر بسبب التناقض بين الأخلاقيات الإنسانية وأخلاقيات الاتفاق يكمن في أننا نعيد تأويل الأخلاقيات الدينية والإنسانية على ضوء الأخلاقيات القائمة على الاتفاق. والمثال الجيد الذي يوضح هذا التأويل هو «**القاعدة الذهبية**»(*) وهي بمعناها اليهودي والمسيحي تعبّر بكلمات أخرى عن الحكمة الموجودة في الكتاب المقدس: «أحببْ جارك حبك لنفسك.» وهي في النظام الأخلاقي للاتفاق تعني «كن منصفاً عندما تتبادل. أعطِ ما تتوقع أن تحصل عليه. لا تغشّ!» ولا عجب أن **القاعدة الذهبية** هي أكثر عبارة دينية من حيث الشعبية اليوم. وهي توحّد نظامين متضادّين وتساعدنا على نسيان التناقض.

وبينما لا نزال نعيش على التراث الإنساني - المسيحي فليس بالمدهش أن الجيل الأصغر ينمّ عن تضاؤل في الأخلاقيات التقليدية وأننا نعثر على همجية

(*) القاعدة الذهبية Golden Rule: هي القاعدة التي ترتبط في الفكر الغربي بقول المسيح «عاملوا الناس بكل ما تودون أن يعاملوكم به.» (إنجيل متّى، الإصحاح السابع، الآية 12).

(المترجم)

أخلاقية بين شبابنا تتعارض تعارضاً تاماً مع المستوى الاقتصادي والتعليمي الذي وصل إليه المجتمع. واليوم، وأنا أعيد النظر في هذا المخطوط، قرأتُ نبذتين إخباريتين. إحداهما في صحيفة «نيويورك تايمز»، تتعلق بواقعة جناية قتل إنسان داسه بقسوة أربعة فتيان من أُسر الطبقة الوسطى تتراوح أعمارهم بين الثالثة عشرة والتاسعة عشرة وأَرْدَوْه قتيلاً. والنبذة الأخرى في مجلة «التايم»، وهي وصف رئيس شرطة غواتيمالي جديد، كان بوصفه رئيس الشرطة السابق في دكتاتورية أوبيكو Ubico، «يُحكِم على الموقوف قبّعة الدماغ الفولاذية الصغيرة التي تنكمش على الرأس لإفلات الأسرار وهرس الأفكار السياسية المستهجنة.»[45] وكانت صورته منشورة وتحتها عبارة «هرّاس للفكر المستهجن.» أيمكن أن يكون أي شيء أكثر جموداً جنونياً في الحساسية حتى الحدود القصوى للسادية من هذا السطر الوقح؟ أيدهشنا عندما يمكن للمجلة الإخبارية الأكثر شعبية في ثقافة من الثقافات أن تكتب هذا الكلام، ألا يكون لدى المراهقين تردّد حيال ركْلِ إنسان حتى الموت؟ أليس عَرْضُنا للوحشية والقسوة في كتبنا وأفلامنا الهزلية، لأن المال يُجنى بهذه السلع، كافياً لتفسير تنامي الهمجية وبَطَر التخريب؟ ورقباؤنا السينمائيون يحرصون في رقابتهم على ألا تُعرض مشاهد جنسية، لأنها قد توحي برغبات جنسية ممنوعة. كم يمكن أن تكون هذه النتيجة بسيطة بالمقارنة مع التأثير العادم للإنسانية فيما يُجيزه الرقباء وما يبدو أن الكنائس تعترض عليه أقلّ مما تعترض على الآثام التقليدية. أجل، لا يزال لدينا تراث أخلاقي، ولكنه سرعان ما يتبدّد وتحلّ محلّه أخلاقيات «العالم الجديد الشجاع» أو «1984» مالم يكفّ عن أن يكون تراثاً ويُخلَق من جديد في نمط حياتنا الكلي. وفي الوقت الحاضر، يبدو أن السلوك

(45) **Times**, August 23, 1954.

الأخلاقي لا يزال موجوداً في الوضع الملموس للكثيرين من الأفراد، في حين أن المجتمع يسير نحو الهمجية(46).

وإن الكثير مما قيل حول النظام الأخلاقي يمكن أن يقال حول **الدين**. ومما لا ريب فيه أنه لدى الحديث عن دور الدين عند الناس المغتربين، يعتمد كل شيء على ما ندعوه ديناً. وإذا كنا نشير إلى الدين في أوسع معانيه، بوصفه نظاماً للتوجّه وموضوعاً للإخلاص، فكل إنسان هو، بالفعل، دينيّ، ما دام لا يستطيع أحد أن يعيش من دون مثل هذا النظام ويظل سوياً. وإذن، فثقافتنا دينية مثل أية ثقافة. وربّتاها هما الآلة، والفعالية؛ ومعنى حياتنا يجب أن يتحول، ويتقدّم، ويصل إلى أقرب مكان ممكن من القمة. ولكننا إذا كنا نعني بالدين الوحدانية، وجدنا أن ديننا، بالفعل، ليس أكثر من سلعة من السلع المعروضة في واجهة العرض. والوحدانية متنافرة مع الاغتراب والنظام الأخلاقي القائم على الصفقة المبرمة. إنها تجعل الإنسان، وخلاصه، الهدف الأسمى للحياة، وهو هدف لا يمكن أن يكون تابعاً لأي هدف آخر. وبالنظر إلى أن الله لا تمكن معرفته، ولا تحديده، وأن الإنسان مخلوق على شاكلة الله، **فالإنسان** لا يمكن تحديده، وهذا يعني أنه ليس **شيئاً** ولا يمكن أن يُعدّ شيئاً. والحرب بين الوحدانية والوثنية هي على وجه الدقة الحرب بين الطريقة الإنتاجية والطريقة الاغترابية في الحياة. ولعل ثقافتنا هي الثقافة الأولى، المعلمنة تماماً في التاريخ البشري. وقد أزحنا عنا إدراك المشكلات الجوهرية في الوجود الإنساني والاهتمام بها. ونحن لا نُعنى بمعنى الحياة، وحل

(46) راجع وجهة النظر المشابهة التي قدّمها أ. غيلن A. Gehlen في دراسته العميقة والجِدّية جداً:
Sozialpsychologische Probleme in der Industriellen Gesellschaft.
I. C. B. Mohr, 1949.

مشكلتها؛ وننطلق من الاقتناع بأنه لايوجد مأرب إلا استثمار الحياة استثماراً ناجحاً والوصول بذلك إلى النهاية من دون منغّصات كبيرة. وتعتقد أغلبيتنا بالله، وتسلّم بأن الله موجود. والبقية، التي لا تؤمن، تسلّم بأن اللّه غير موجود. وفي كلتا الحالتين، فإن اللّه قضية مسلَّم بها. ولا يسبّب الاعتقاد أو عدم الاعتقاد أي أرق في الليل، ولا أي اهتمام جدِّي. وفي الحقيقة، سواء أكان الإنسان في ثقافتنا يعتقد بوجود الله أم بعدم وجوده فليست لذلك أهمية سواء من وجهة نظر سيكولوجية أو دينية. فهو في كلتا الحالتين لا يهتم سواء بالله أو بالجواب عن مشكلة وجوده. وكما أن الحب الأخوي قد حلّ محلّه الاتفاق غير الشخصي، فإن الله قد تحوّل إلى **مدير عام بعيد لشركة الكون**؛ فأنت تعلم أنه **هو** موجود، وأنه **هو** يدير العمل، (مع أنه من المحتمل أن يُدار من دونه أيضاً)، وأنت لا تراه **هو**، ولكنك تعترف **بقيادته** حين «تقوم بدورك.»

ولعل «الانبعاث» الديني الجديد الذي نشهده هو أسوأ هبّة تلقّتها الوحدانية حتى الآن. فهل هناك انتهاك للمقدسات أكبر من التحدث عن «**الإنسان** الذي هو في الطابق العلوي»، والصلاة من أجل جعل الله شريكك في التجارة، وبيع الدين بالطرق والمناشدات المستخدمة في بيع الصابون؟

وبالنظر إلى أن اغتراب الإنسان الحديث يتنافى مع الوحدانية، فقد يتوقّع المرء أن يشكّل القساوسة والكهنة والحاخامات نصل حربة لنقد الرأسمالية الحديثة. ومع أن من الصحيح أن مثل هذا النقد قد تمّ الجهر به من الجهات الكاثوليكية العليا ومن كهنة وحاخامات ذوي مكانة أقل، فإن كل الكنائس تنتمي ماهوياً إلى القوى المحافظة في المجتمع الحديث وتستخدم الدين لإبقاء الإنسان سائراً في نظام غير ديني بعمق وراضياً به. ولا يبدو أن أكثرها تدرك أن هذا النمط من الدين سوف ينحطّ في مآل الأمر إلى وثنية صريحة، ما لم تبدأ في تحديد الوثنية الجديدة ثم

تكافح ضدها، بدلاً من لفظ الألفاظ حول الله واستخدام اسم الله على هذا النحو عبثاً - في أكثر من معنى.

٥- العمل:

ماذا يغدو معنى **العمل** في مجتمع مغترب؟

كنا قد قدّمنا بعض التعليقات الوجيزة على هذه المسألة في البحث العام في موضوع الاغتراب. ولكن بما أن لهذه المشكلة الأهمية القصوى، لا لفهم المجتمع الحالي وحسب، بل كذلك لأية محاولة لخلق مجتمع أسلم، فإنني أود أن أعالج طبيعة العمل بصورة منفصلة وشاملة في الصفحات التالية.

وإذا لم يستغلّ الإنسان الآخرين، فإن عليه أن يعمل لكي يعيش. ومهما كانت طريقته في العمل بدائية وبسيطة، فإنه بحكم واقع الإنتاج ذاته، قد ارتفع فوق المملكة الحيوانية؟ ومن الصواب أنه قد عُرّف بأنه «الحيوان الذي يُنتج». ولكن العمل لا يقتصر على أنه ضرورة لامناص للإنسان منها. فالعمل هو محرِّره من الطبيعة، وخالقه بوصفه كائناً اجتماعياً ومستقلاً. **وفي سيرورة العمل، أي سبك الطبيعة التي هي خارج نفسه وتحويلها، فإنه يسبك نفسه ويحوّلها**. إنه يخرج من الطبيعة بالسيطرة عليها؛ وهوينمي ّقدراته على التعاون والعقل، وإحساسه بالجمال. إنه يفصل نفسه عن الطبيعة، عن وحدته الأصلية معها، ولكنه في الوقت ذاته يوحّد نفسه معها من جديد بوصفه سيّدها وبانيها. وكلما نما عمله، نمت فرديته. وهو في سبك الطبيعة وإعادة خلقها يتعلّم أن يستفيد من قدراته، وأن يزيد من براعته وإبداعيّته. وسواء أفكّرنا في الرسوم الجميلة في كهوف جنوب فرنسا، أم في الزخارف على الأسلحة عند الشعوب البدائية، أم في تماثيل اليونان ومعابدها، أم في كاتدرائيات القرون الوسطى، أم في الكراسي والموائد التي صنعها حِرفيون

مَهَرة، أم في زراعة الفلاحين للأزهار أو الأشجار أو الحبوب - فإن كل هذه الأمور تعبيرات عن تحويل الطبيعة الإبداعي الذي قام به عقل الإنسان وحِذْقُه.

والمهارة في الصنعة في التاريخ الغربي، ولا سيما كما ظهرت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، تشكّل إحدى ذرى التطوّر في العمل الإبداعي. فلم يكن العمل مجرد نشاط نافع، بل كان عملاً حمل معه إرضاء عميقاً. وأهم ملامح المهارة في الصنعة قد عبّر عنها بمنتهى الوضوح سي. و. ملز C. W. Mills «لا يوجد باعث خفي على العمل غير إنجاز النتاج وعملية إبداعه. وتفصيلات العمل اليومي ذات معنى لأنها في ذهن العامل غير منفصلة عن ناتج العمل. والعامل حر في التحكّم في نشاط عمله. وهكذا فإن صاحب الصنعة قادر أن يتعلم من عمله؛ وأن يستخدم قدراته ومهاراته وينميّها في المواظبة عليها. وليس هناك انقسام بين العمل واللعب، أو العمل والثقافة. وطريقة صاحب الصنعة في المعاش تحدّد وتصبّ النموذج الكلي لعيشه.»(47)

ومع انهيار البنية القروسطية، وبداية النمط الحديث للإنتاج، تغيّر معنى العمل ووظيفته بصورة جوهرية، ولا سيما في البلدان البروتستانتية. فالإنسان، بما أنه خائف من حريته التي ظفر بها حديثاً، تستحوذ عليه الحاجة إلى قهر شكوكه ومخاوفه بإظهار النشاط المحموم. وكانت نتيجة هذا النشاط، أو النجاح، أو الإخفاق تقرر خلاصه، وتشير إلى مسألة هل هو من الأرواح الناجية أم الخاسرة. **فالعمل بدلاً من أن يكون في ذاته مُرْضِياً وساراً، قد أصبح واجباً وهاجساً.** وكلما زادت إمكانيته في كسب الثروة بالعمل، ازدادت صيرورته وسيلة خالصة لبلوغ

(47) C. W. Mills, «**White Collar,**», Oxford Universty Press, New York , 1951, p. 220.

الثراء والنجاح. وصار العمل، حسب مصطلحات ماكس ڤيبر Max Weber، أهم العوامل في نظام «زهد دينوي - داخلي»، وهو جواب عن إحساس الإنسان بالوحدة والانعزال.

وعلى أية حال، فالعمل بهذا المعنى لا يوجد إلا بالنسبة إلى الطبقتين العليا والوسطى، اللتين يمكنهما تجميع المال واستخدام عمل الآخرين. أما الأكثرية العظمى التي ليس لديها ما تبيعه إلا جهدها، فقد أصبح العمل عندها ليس إلا جهداً جبرياً. والعامل في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر الذي كان ينبغي له أن يعمل ست عشرة ساعة إذا لم يكن يريد أن يتضوّر جوعاً لم يكن يقوم بذلك لأنه كان يخدم المالك على هذا النحو، ولا لأن نجاحه من شأنه أن يُظهر أنه من الأشخاص «المختارين»، بل لأنه كان مُجبَراً على بيع جهده للذين يملكون وسيلة استغلاله. وتجد القرون الأولى من العصر الحديث معنى العمل موزَّعاً بين معنى **الواجب** عند الطبقة الوسطى، ومعنى **الجهد الجبري** عند الذين ليست لديهم مْلكية.

والموقف الديني من العمل بوصفه واجباً، والذي ظل واسع الانتشار في القرن التاسع عشر، قد راح يتغيّر كثيراً في العقود الأخيرة. فالإنسان الحديث لا يعرف ماذا يفعل بنفسه، وكيف يُمضي عمره بصورة ذات معنى، وهو منساق إلى العمل لكي يتجنّب الضجر غير المحتمل. ولكن العمل لم يعد واجباً أخلاقياً ودينياً بمعنى موقف الطبقة الوسطى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فقد ظهر شيء جديد. إذ أصبح الإنتاج دائمُ التزايد، والدافعُ إلى صنع الأشياء الأكبر والأجود هدفين في ذاتهما، ومُبْتَغَيين ساميين جديدين. وصار العمل مغترباً عن الشخص العامل. فماذا يحدث للعامل الصناعي؟ إنه يبذل أقصى طاقته سبع ساعات أو ثماني ساعات في إنتاج «شيءما». وهو يحتاج إلى عمله ليجني رزقه، ولكن دوره هو في ماهيته دور سلبي. ويؤدي وظيفة صغيرة منعزلة في عملية إنتاج

معقّدة وشديدة التنظيم، ولا يواجه نتاجـ« ـه » في كليته، على الأقل بوصفه منتجاً، بل بوصفه مستهلكاً فقط، شريطة أن يكون لديه المال لشراء نتاجـ« ـه » من أحد المخازن. إنه ليس مهتماً بالنتاج الكلي في جوانبه المادية ولا بجوانبه الاقتصادية والاجتماعية الأوسع. وهو موضوع في مكان ما، وعليه أن ينفّذ مهمّة معيّنة، ولكنه لا يشارك في تنظيم إدارة العمل. وليس مهتماً، ولا يعرف لماذا يُنتج المرء هذه السلعة بدلاً من غيرها - وأية صلة لها بحاجات المجتمع بوصفه كُلاً. والأحذية والسيارات والمصابيح الكهربائية يُنتجها «المشروع» باستخدام الآلات. وهو جزء من الآلة، وليس سيدها بوصفه فاعلاً نشيطاً. وبدلاً من أن تكون الآلة في خدمته للقيام عنه بالعمل الذي كان فيما مضى يؤديه بمحض الجهد البدني، فقد أصبحت سيدته. **ويمكن تعريف عمله بأنه تأديه الأعمال التي لا يمكن أن تؤديها الآلات بعد.**

والعمل وسيلة للحصول على المال، وليس في ذاته نشاطاً إنسانياً له معنى. ويعبّر پ. دركر P. Drucker، لدى ملاحظته العمال في صناعة السيارات، عن هذه الفكرة بمنتهى الإيجاز الوافي بالمراد: «إن المعنى الوحيد للعمل عند الأكثرية العظمى من عمال السيارات كامن في الصك المالي بالأجر، وليس في أي شيء يرتبط بالعمل أو المنتَج. ويبدو العمل شيئاً غير طبيعي، وشرطاً كريهاً وعديم المعنى ومستَرذَلاً للحصول على الصك المالي بالأجر، وهو خلو من الكرامة والأهمية. فلا عجب أن يزيد هذا الأمر من قيمة العمل القذر، والتباطؤ، والحيل الأخرى للحصول على الصك المالي ذاته بالعمل الأقل. ولا عجب أن يؤدي هذا الأمر بالعامل إلى أن يكون شقياً ومستاء - لأن الصك المالي بالأجر ليس كافياً ليؤسس عليه المرء احترامه لذاته.»[48]

(48) cf. Peter F. Drucker, «**Concept of Corporation**», The John Day Company, New York, 1946, p. 179.

وهذه العلاقة بين العامل وعمله هي حصيلة النظام الاجتماعي الكلي الذي هو جزء منه. وبما أنه «مستخدَم employed»، [49] فهو ليس فاعلاً نشيطاً، وليس مسؤولاً إلا عن الإنجاز المناسب للجزء المنعزل الذي يقوم به من العمل، وهو قليل الاهتمام إلا فيما يتعلق بأن يجلب للبيت مالاً كافياً لدعم نفسه وأسرته. ولا يُتَوَقَّع منه، أو يُراد منه، أكثر من ذلك. وهو جزء من الجهاز الذي يستأجره رأس المال، ودوره ووظيفته تحددهما هذه الخصيصة وهي أنه قطعة من الجهاز. وفي العقود الأخيرة، انجذب الاهتمام إلى الحالة النفسية للعامل، وإلى موقفه من عمله، وإلى «المشكلة الإنسانية للصناعة»؛ ولكن هذه الصياغة ذاتها دالّة على الموقف الذي تقوم عليه؛ فهناك إنسان يقضي جلّ عمره في العمل، وما يجب البحث فيه هو بالأحرى **«المشكلة الصناعية للبشر»، وليس «المشكلة الإنسانية للصناعة.»**

وتهتم معظم الأبحاث في مجال علم النفس الصناعي بمسألة كيف تمكِنُ زيادة إنتاجية العامل الفرد، وكيف يمكن أن يُهيّأ للعمل باصطدام أقل؛ وقد أسدى علم النفس خدماته لـ«المهندسين البشريين»، وهي محاولة لمعاملة العامل والمستخدَم وكأنهما آلة تسير على نحو أفضل عندما تُزيَّت جيداً. وبينما كان تايلور مهتماً قبل كل شيء بنظام أفضل للاستخدام التقني لقوى العامل الجسدية، فإن أكثر علماء النفس الصناعيين مهتمون على الأغلب بالاحتيال على ذهن العامل. والفكرة التي يقوم عليها ذلك يمكن صوغها كما يلي: إذا كان يعمل بصورة أفضل لو كان سعيداً، فلنجعله سعيداً، آمناً، راضياً، أو أي شيء آخر، شريطة أن يرفع ذلك كمية إنتاجه ويقلل الاصطدام. وباسم «العلاقات الإنسانية» يعامَل العامل بكل التدابير التي

(49) إن الكلمة الإنجليزية employed كالكلمة الألمانية angestellt مصطلحان يشيران إلى الأشياء لا إلى البشر.

تليق بشخص مغترب تماماً؛ حتى السعادة والقيم الإنسانية تزكّى في مصلحة العلاقات مع الجمهور. وهكذا، مثلاً، ووفقاً لمجلة «التايم»، قال أحد الأطباء النفسيين الأمريكيين المشهورين لمجموعة من مأموري التنفيذ في «مجمّع استهلاكي» يبلغ عددهم ألفاً وخمسمائة شخص: «سيكون رضى متزايداً لزبُنّنا إذا كنا سعداء... وسيكون التسديد للإدارة بالدولارات والسنتات من دون مبالاة، إذا استطعنا حقاً أن نضع موضع الممارسة هذه المبادئ العامة للقيم والعلاقات الإنسانية.» فيتحدث المرء عن العلاقات الإنسانية، وهو يعني أبعدَ العلاقات عن الإنسانية، وهي العلاقات بين الكائنات الآلية المغتربة؛ ويتحدث المرء عن السعادة وهو يعني الرتابة التامة التي طردت الشك الأخير والعفوية بكاملها[50].

والصفة الاغترابية والمخيّبة للظن بعمق في العمل تؤدي إلى ردّي فعل: أحدهما، هو مثال **الكسل** التام؛ والآخر هو **العداء** عميق المستقَر، وإن يكن لا شعورياً في جل الأحايين، للعمل ولكل شيء وكل شخص يرتبط به.

وليس من الصعب أن نتبيّن التوق واسع الانتشار إلى الكسل التام والسلبية. وصناعة الإعلان تلجأ إلى الكسل أكثر مما تلجأ حتى إلى الجنس. وتوجد، حتماً، أدوات ميكانيكية كثيرة ومفيدة وتوفر الجهد. ولكن هذه الفائدة كثيراً ماتنحصر خدمتها في تبرير الالتجاء إلى السلبية التامة وسرعة التلقّن. وإن صرّة من طعام الفطور من الحبوب يجري الإعلان عنها بوصفها «**جديدة - وأكلها أسهل**». والمِحمصة الكهربائية يُنشر الإعلان عنها بهذه الكلمات: «... المِحمصة الأكثر تميّزاً في العالم! يتم بهذه المِحمصة الجديدة صنع أي شيء **لك**. إنك لا تحتاج حتى أن تزعج نفسك بإنزال الخبز. تعمل بالطاقة، ومع أنها ذات محرك كهربائي فريد،

---

(50) إن مشكلة العمل سوف تعالَج أكثر من ذلك في الفصل الثامن.

فإنها تأخذ الخبز بلطف من أصابعك!» وكم من المقررات التعليمية في اللغات، أو الموضوعات الأخرى يُعلَن عنها بالشعار القائل «تعلُّم من دون جهد، فلا مزيد من العناء القديم.» ويعرف كل شخص صورة الزوجين من الكهول في إعلان شركة للتأمين على الحياة، وقد تقاعدا في سن الستين، وأمضيا حياتهما في نعيم كامل حيث لا يعملان شيئاً إلا السفر.

وتعرض الإذاعة والتلفزيون عنصراً آخر من هذا التوق إلى الكسل: فكرة «القدرة بضغط الزر»؛ فبضغطة زر أو فتلة مقبض أمتلك القدرة على إنتاج الموسيقى، والكلام، ومباريات الكرة، وعلى جهاز التلفزيون، والتعليق على أحداث العالم التي تظهر أمام عينيّ. ومن المؤكد أن متعة قيادة السيارات تعتمد جزئياً على هذا الإشباع للرغبة في القدرة بضغطة زر. فبضغطة زر من دون جهد، تتحرك آلة قوية؛ ويحتاج الأمر إلى القليل من البراعة والجهد حتى يشعر السائق أنه حاكم المكان.

ولكن هناك رد فعل أكثر خطورة وأعمق مستقَرّاً على انعدام المعنى في العمل وضجره. إنه العداء تجاه العمل الذي يكون أقل شعورية بكثير من الصبوة إلى الكسل وعدم النشاط. فكثيراً ما يشعر صاحب العمل بأنه أسير عمله والسلع التي يبيعها؛ ويخامره شعور بالتدليس بالنسبة إلى منتَجه وباحتقار سري له. ويكره زبُنه، الذين يرغمونه على تقديم مظهر كاذب حتى يبيع. ويكره منافسيه لأنهم تهديد له؛ ومستخدميه والأعلى منه لأنه في صراع تنافسي مستمر معهم. والأهم من كلّ ذلك أنه يكره نفسه، لأنه يرى أن حياته تمرّ من دون أن يكون لها أي معنى يتعدّى استطارة النجاح المؤقتة. ولا ريب أن هذا الكره والاحتقار للذات وللآخرين، وللأشياء التي يُنتجها ذاتها، يكونان لاشعوريين على الأغلب،

ولا يصلان إلى الإدراك إلا في بعض المرات في فكرة عابرة، تكون مزعجة بصورة كافية لكي تُهمَل بالسرعة الممكنة.

٦ - الديمقراطية:

كما أصبح العمل مغترباً، فإن التعبير عن إرادة الناخب في الديمقراطية الحديثة تعبير اغترابي. ويقوم مبدأ الديمقراطية على فكرة أن الشعب، وليس الحاكم أو المجموعة الصغيرة، هو الذي يقرر مصيره ويتّخذ القرارات التي تتعلق بأمور الشأن العام. وكل مواطن بانتخابه ممثليه، الذين يقررون في المجلس النيابي بمقتضى قوانين البلد، يُفترض أنه يمارس وظيفة المشاركة المسؤولة في شؤون الجماعة. وبمبدأ تقسيم السلطات، خُلق نظام بارع أدى إلى الإبقاء على سلامة النظام القضائي واستقلاله، وإلى التوازن بين الوظائف الخاصة بالمجلس التشريعي والمجلس التنفيذي. وفكرياً فقط، فإن كل مواطن مسؤول عن اتّخاذ القرارت والتأثير فيها بصورة متساوية.

وفي الواقع، كان النظام الديمقراطي البازغ مغشّى بأحد التناقضات المهمة. فالطبقات ذات الامتياز، باشتغالها في دول ذات تفاوتات هائلة في الفرص والدخل، من الطبيعي أنها لم تُرِد أن تفقد امتيازاتها التي أعطتها إياها الحالة الراهنة، والتي من الممكن أن تضيع بسهولة إذا وَجدت إرادةُ الأكثرية، التي لم تكن لديها ملكية، تعبيرها الكامل. ولتجنّب هذا الخطر، مُنع الكثيرون من السكان من ذوي الملكية الأقل من حق التصويت، ولم يجر إلا ببطء شديد قبول المبدأ القائل بأن لكل مواطن حق الاقتراع من دون تقييدات ومؤهلات.

وكان يبدو في القرن التاسع عشر كأن حق التصويت الشامل سوف يحلّ كل مشكلات الديمقراطية. وفي سنة ١٨٣٨، قال «أوكونور» O'Connor، وهو أحد زعماء الحركة العمالية للإصلاح الديمقراطي: «إن من شأن حق الاقتراع العام أن

يحوّل الصفة الكلية للمجتمع من حالة الحذر والشك وسوء الظن إلى حالة الحب الأخوي، والمصلحة المتبادلة، والثقة العامة»، وفي سنة ١٨٤٢، قال: «بعد أن تمرّ ست سنوات على الدستور، فإن كل شخص من رجل أو امرأة أو طفل سيكون جيد الغذاء والمسكن والملبس.»[51] ومنذ ذلك الحين، سنّت كل الديمقراطيات الكبيرة حق التصويت العام للرجال، وباستثناء سويسرا، وللنساء، ولكن حتى في أغنى بلد في العالم، فإن ثلث السكان كان بعدُ «سيّئ التغذية، وسيّئ المسكن، وسيّئ الملبس»، باستشهادنا بكلمات فرانكلين روزفلت.

ولم يكن إدخال حق الاقتراع العام مخيّباً لآمال الحركة العمالية للإصلاح الديمقراطي وحسب، بل كان مخيّباً لكل الذين اعتقدوا أن حق الاقتراع العام سيكون عوناً على تحويل المواطنين إلى شخصيات مسؤولة، وفعّالة، ومستقلة. وصار واضحاً أن **مشكلة الديمقراطية اليوم لم تعد تقييد حق التصويت بل الطريقة التي يمارَس بها التصويت.**

كيف يمكن أن يعبّر الناس عن «إرادتهم» إذا لم تكن لهم إرادة أو اقتناع خاص بهم، وكانوا كائنات آلية مغتربة، تتلاعب بأذواقها، وآرائها وتفضيلاتها آلات الاشتراط الكبيرة؟ إنه في ظل هذه الظروف يصبح حق التصويت معبوداً وثنياً. وإذا استطاعت حكومة أن تثبت أن كل شخص له حق التصويت، وأن الأصوات تُحصى بصدق، فهي ديمقراطية. وإذا كان كل شخص يصوّت، ولكن الأصوات لا تُحصى بصدق، أو إذا كان الناخب يخاف من التصويت ضد الحزب الحاكم، فإن البلد ليس ديمقراطياً. وإنه لصحيح بالفعل أنه يوجد اختلاف كبير ومهم بين

(51) Quoted from J. R. M. Butler, «**Hirtory of Englqnd**,» Oxford University Press, London, 1928, p. 86.

الانتخابات الحرة والانتخابات التي يجري التلاعب فيها، ولكن ملاحظة هذا الاختلاف يجب ألا تُفضي إلى نسيان أنه حتى الانتخابات الحرة لا تعبّر بالضرورة عن «إرادة الشعب». وإذا كانت أكثرية الشعب تسخدم صنفاً من معجون الأسنان جرى الإعلان عنه والإشادة به كثيراً بسبب بعض المزاعم الخيالية المزعومة في الدعاية له، فلا أحد سيقول بأي معنى إن الشعب قد «اتخذ قراراً» في مصلحة معجون الأسنان. وكل ما يمكن أن يُزعَم هو أن الدعاية كانت فعالة بصورة كافية لمخادعة ملايين الناس حتى يصدّقوا مزاعمها.

وفي المجتمع المغترب لا يختلف الأسلوب الذي يعبّر به الناس عن إرادتهم عن أسلوب اختيارهم في شراء السلع. إنهم يستمعون إلى طبول الدعاية ولا تعني لهم الحقائق الواقعة إلا قليلاً بالمقارنة مع الضجة الموحية التي تقرع رؤوسهم. وفي السنوات الأخيرة رأينا كيف أن حكمة المشاورات في العلاقات العامة تحدد الدعاية السياسية. وهم إذ تعوّدوا أن يجعلوا الجمهور يشتري أي شيء بسبب الدعاية الواسعة التي يحشدون لها المال الوفير، فهم يفكرون في الأفكار السياسية والزعماء السياسيين على الأساس ذاته. ويستخدمون التلفزيون لترويج الشخصيات السياسية كما يستخدمونه لترويح الصابون؛ وما يهمّ هو النتيجة، في المبيعات أو الاقتراعات، وليس معقولية ما يقدَّم أو فائدته. وقد وجدت هذه الظاهرة تعبيراً صريحاً بصورة لافتة للنظر في العبارات الحديثة حول مستقبل «الحزب الجمهوري». وهي في فحواها أنه ما دام لا يمكن أن يأمل المرء أن تصوّت أكثرية الناخبين للحزب الجمهوري، فعليه إيجاد شخصية تريد أن تمثّل الحزب - وعندئذ سوف يحصل «هو» عل الأصوات. ومن حيث المبدأ لا يختلف هذا الأمر عن دعم صنف من لفائف التبغ بلا عب رياضي شهير أو ممثل سينمائي معروف.

ومن الناحية الفعلية، ليس أداء الآلات السياسية وظيفتها في بلد ديمقراطي مختلفاً في ماهيته عن طريقة العمل في سوق السلع. ولا تختلف الأحزاب السياسية كثيراً عن المشاريع التجارية الكبيرة، والساسة المحترفون يحاولون أن يبيعوا بضائعهم للجمهور. وشبيهٌ هذا النهج على نحو متزايد بنشر الإعلانات ذي الضغط الشديد. والصياغة الواضحة وضوحاً خاصاً لهذه العملية قد قدّمها ملاحظ ثاقب النظر للمشهد السياسي والاقتصادي، هو «ج. أ. شومبيتر» J. A. Schumpeter. وهو يبدأ بوضع صيغة المفهوم الكلاسيكي للديمقراطية في القرن الثامن عشر. «إن النهج الديمقراطي هو النهج الذي يقوم على سنّة متّبعة في التدبير للتوصّل إلى القرارات السياسية التي تحقّق الخير العام بجعل الشعب يقرر بنفسه المسائل من خلال انتخاب الأفراد الذين يجب أن يجتمعوا لتنفيذ مشيئته.»[52] ثم يحلّل شومبيتر مواقف الإنسان الحديث من مشكلة الخير العام، ويصل إلى نتيجة لا تختلف كثيراً عن النتائج التي أوجزناها آنفاً. «ومهما يكن، فعندما نتقدم إلى ما هو أبعد من الهموم الخاصة بالأسرة ودائرة العمل، إلى مجالات الشؤون القومية والدولية التي تفتقر إلى الصلة المباشرة والجليّة بتلك الهموم الشخصية، فسرعان ماتكفّ الإرادة الفردية، والقدرة على التمكّن من الحقائق الواقعة، والطريقة الاستدلالية عن أن تحقّق متطلّبات المذهب النظامي. وما يصدمني أكثر من كل شيء ويبدو لي لبّ البليّة هو أن الإحساس بالواقع يكون مفقوداً تماماً. وعلى جري العادة تتبوأ المسائل السياسية الكبيرة في الاقتصاد النفسي للمواطن النموذجي مكانها مع المسائل المتعلقة باهتمامات ساعات الفراغ التي لا تبلغ مجال الهوايات، ومع موضوعات المحادثة غير المسؤولة. وتبدو هذه الأمور بعيدة جداً؛ وهي ليست كعروض العمل أبداً؛

---

(52) Joseph A. Schunpeter, «**Capitalism, Socialism and Democracy,**» Harper and Brothers, New York and London, 1947, p. 250.

وقد لا تتجسّد الأخطار في صور مادية البتة وإذا كان لا بد أن تتجسّد فقد لا يثبتون ذلك بجدية شديدة؛ ويشعر المرء أنه يتنقّل في عالم وهمي.

«ولا يفسر هذا الإحساس المنخفض بالواقع الإحساس المنخفض بالمسؤولية وحسب بل يفسّر كذلك غياب الإرادة الفعالة. وحتماً لدى المرء عباراته ورغباته وأحلام يقظته وهمهمات سخطه؛ وبصورة خاصة، لدى المرء محبوباته ومكروهاته. ولكنها في العادة لا تعادل ما ندعوه الإرادة - التي هي النظير النفسي للعمل المسؤول الهادف. وفي الحقيقة، فإنه لا مجال عند المواطن العادي الذي يسرّح الفكر في الشؤون القومية لمثل هذه الإرادة ولا مهمة له يمكن أن تنمو فيها. فهو عضو في لجنة غير قابلة للعمل، هي لجنة الأمة الكلية، وهذا هو السبب الذي يفسّر لماذا يبذل الجهد المدَّرب في التمكّن من المشكلة السياسية أقلّ مما يبذله في لعبة البريج.

«والإحساس المنخفض بالمسؤولية وغياب الإرادة الفعّالة يفسّران بالتالي جهل المواطن العادي وافتقاره إلى الحكم في أمور السياسة المحلية والخارجية وهما أمران إذا صَدَمَا فهما أصدم وأشد وقعاً في حالة الناس المتعلمين والناس الذين ينشطون بنجاح في مسالك الحياة غير السياسية مما هما في حالة الناس غير المتعلمين الذين يشغلون المواقع الوضيعة. والمعلومات وافرة ومتاحة بيسر. ولكن لا يبدو أن لذلك أية أهمية. ولا ينبغي أن نَعجب من ذلك. ولسنا بحاجة إلا أن نقارن موقف محام من مذكراته بحيثيات الدعوى وموقف المحامي ذاته من بيانات الواقع السياسي في الصحيفة التي يقرؤها لنرى ما الأمر. ففي إحدى الحالتين كان المحامي تؤهّله لمعرفة مَتات الوقائع لديه بالصلة إلى الدعوى سنواتٌ من الجهد الهادف المبذول تحت تأثير محدَّد من الاهتمام بكفاءته المهنية؛ وتحت تأثير لا يقلّ قوة وهو أنه سوف يتوجّه بعدئذ إلى مكتسباته، وفكره، وما يريده من وقائع المذكّرة. وفي

الحالة الأخرى، فإنه لم يكلّف نفسه عناء التأهّل؛ فهو لا يهتم باستيعاب المعلومات أو باستخدام ضوابط النقد التي يعرف التعامل بها معرفة جيدة؛ وهو عديم الصبر تجاه المحاجّة الطويلة أو المعقدة. ويتبين من كل هذا أنه من دون المبادرة التي تصدر عن المسؤولية المباشرة، سيتواصل الجهل برغم أكداس المعلومات مهما كانت كاملة وصحيحة. إنه يتواصل برغم الجهود الحميدة التي تُبذل لتجاوز تقديم المعلومات ولتعليم استخدامها، بوساطة المحاضرات، والصفوف، وجماعات البحث. والنتائج ليست صفراً. ولكنها ضئيلة. ولا يمكن تعليم الناس ارتقاء السلّم.

«وهكذا فإن المواطن النموذجي ينحطّ إلى أدنى مستوى من الإنجاز العقلي عندما يدخل المجال السياسي. وهو يقدّم الحجج ويحلّل بطريقة من شأنه أن يعترف بسهولة أنها صبيانيّة ضمن مجال اهتماماته الحقيقية. إنه يغدو بدائياً من جديد.»[53]

ويشير شومبيتر إلى الشبه بين تصنيع الإرادة الشعبية في المسائل السياسية وتصنيعها في نشر الإعلانات التجارية. ويقول، «إن الطرق التي يتمّ بها تصنيع المسائل والإرادة الشعبية في أية مسألة شبيهة تماماً بطرق الإعلانات التجارية. فنرى المحاولات ذاتها للاتصال باللاشعور. ونرى التقنية ذاتها في خلق التداعيات المحبَّذة وغير المحبَّذة التي تكون أجدى كلما كانوا أقلّ تعقّلاً. ونرى المراوغات ذاتها والتكتّمات ذاتها والحيلة ذاتها في إنتاج الرأي بالجزم المتكرر الذي يكون ناجحاً تماماً إلى الحد الذي يتجنّب فيه الحجة العقلية وخطر إيقاظ الملكات النقدية عند الناس. وهلم جرا. ولكن يكون لكل هذه الفنون مدى أوسع بصورة غير محدودة في مجال الشؤون العامة مما لها في مجال الحياة الشخصية والمهنية.

(53) **Ibid**., pp. 261,262.

وصورة أحلى فتاة عاشت في أي زمان سيتبين على المدى الطويل أنها عاجزة عن المحافظة على نوع رديء من التبغ. ولا توجد حماية تساوي ذلك في حالة القرارات السياسية. فالقرارات الكثيرة ذات الأهمية المصيرية لها طبيعة تجعل من المستحيل أن يختبرها الجمهور في وقت فراغه وبثمن معتدل. ولكن حتى إذا كان ذلك ممكناً، فإن الحكم من حيث القاعدة ليس من السهل الوصول إليه كما هو الأمر في حالة التبغ، لأن تفسير النتائج أقل سهولة.»[54]

ويتوصّل شومبيتر، على أساس تحليله فقط، إلى تعريف للديمقراطية، وإن كان أقلّ شموخاً من التعريف الأول، فهو من دون ريب أكثر منه واقعية. «إن النهج الديمقراطي هو التدبير الذي يجري على سنّة متّبعة للوصول إلى القرارات السياسية التي يحظى فيها أفراد بسلطة القرار بوساطة الصراع التنافسي على تصويت الشعب.»[55]

والمقارنة بين عملية تشكّل الرأي في السياسة وتشكّل الرأي في سوق السلع يمكن أن نشفعها بمقارنة أخرى لا تتناول تشكّل الرأي بل التعبير عنه. وأنا أشير إلى دور صاحب الأسهم في شركة كبيرة في أمريكا، وتأثير مشيئته في الإدارة.

وكما أشرنا آنفاً، فإن الملكية في الشركات الكبيرة هي اليوم في يد مئات الآلاف من الأفراد، يملك كل منهم نتفة بالغة الضآلة من الأسهم الكلية. ومن الناحية القانونية، يمتلك أصحاب الأسهم المشروع التجاري ومن ثم لهم الحق في تحديد سياسته وتعيين الإدارة. ولكنهم من الناحية العملية، لديهم إحساس طفيف بالمسؤولية عن ملكيتهم، ويذعنون لكل ما تقوم به الإدارة، راضين بأن يكون لهم

(54) **Ibid**., p. 263.

(55) **Ibid**., p. 269.

دخل منتظم. والأكثرية العظمى من مالكي الأسهم لا يزعجون أنفسهم بالذهاب إلى الملتقيات وهي راغبة في إرسال التفويضات المطلوبة إلى الإدارة. وكما أشرنا من قبل، فإن / 6/ في المائة فقط من الشركات الكبيرة (سنة 1930) تمارس فيها الملكيةُ الكلية أو ملكية الأكثرية السيطرةَ عليها.

ووضع السيطرة في الديمقراطية الحديثة لا يختلف كثيراً عن السيطرة في الشركة الكبيرة. وإنه لصحيح أن أكثر من / 50 / في المائة من الناخبين يُدلون بأصواتهم شخصياً. إنهم يحكمون بين آلتين حزبيتين تتنافسان على أصواتهم. حتى إذا ما فازت إحدى الآلتين بالمقام، فإن علاقتها بالناخب تغدو نائية. وفي الكثير من الأحيان لا تتوقف القرارات الحقيقية على الأعضاء الأفراد في المجلس النيابي، الذين يمثّلون مصالح دائرتهم الانتخابية ورغباتها، بل على الحزب(56). ولكن حتى في هذه الحالة فإن القرارات تصنعها شخصيات موثّرة وعليها العمدة وليست معروفة من الجمهور إلا قليلاً. والواقع هو أنه بينما يصدّق المواطن الفرد أنه يوجّه قرارات بلده، فإنه لا يقوم بذلك إلا أكثر قليلاً من مالك الأسهم العادي الذي يشارك في توجيه شركتـ«ـه». وبين فعل التصويت وأهم القرارات عالية المستوى تكمن الصلة التي تكون سرية غامضة. فلا يمكن للمرء أن يقول إنه لا توجد صلة على الإطلاق، ولا يستطيع أن يقول إن القرار النهائي هو عاقبة إرادة الناخب. وهذه هي على وجه الدقة حالة التعبير الاغترابي عن مشيئة المواطن. فهو يقوم بأمر ما، هو التصويت، وهو تحت وهم أنه خالق القرارات التي يقبلها كأنها قراراته، في حين أنه تحددها في الواقع وإلى حد كبير قوى خارج سيطرته ومعرفته. ولا عجب

(56) cf H. S. Crossman's article «**The Party Oligarchies,**», in The New Statesman and Nation, August 21, 1954.

أن هذه الحالة تخلع على المواطن العادي إحساساً عميقاً بالعجز في المسائل السياسية (ولو أنه ليس من الضروري أن يكون كذلك شعورياً) ومن ثم ينخفض ذكاؤه السياسي باطّراد. لأنه بينما من الصحيح أن على المرء أن يفكر **قبل** أن يعمل، فإنه صحيح كذلك أنه إذا لم تكن لديه فرصة للعمل، فإن التفكير يغدو شديد الفقر؛ وبكلمات أخرى، إذا لم يكن يستطيع المرء أن يعمل عملاً فعالاً - فإنه كذلك لا يستطيع أن يفكّر تفكيراً مثمراً.

٣ - الاغتراب والصحة الذهنية:

ما تأثير الاغتراب في الصحةالذهنية؟ يعتمد الجواب حتماً على ما هو مقصود بالصحة؛ فإذا كانت تعني أن الإنسان يستطيع أن يؤدي وظيفته، وأن يستمر في الإنتاج، ويعيد إنتاج نفسه، فمن الواضح تماماً أن الإنسان المغترب يمكن أن يكون صحيحاً. وبرغم كل شيء، فقد خلقنا أقوى آلة إنتاج وُجدت على الأرض حتى الآن - ولو أننا قد خلقنا كذلك أقوى آلة تدمير، يمكن أن تصل إلى فهم المجنون. وإذا تفحّصنا التعريف الطبي النفسي الحالي للصحة الذهنية، فعلى المرء كذلك أن يعتقد أننا أصحاء. ومن الطبيعي تماماً أن مفهومات الصحة والمرض إنما هي نواتج الذين يضعونها - ومن ثم نواتج الثقافة التي يعيش فيها هؤلاء الناس. والأطباء النفسيون المغتربون سوف يعرّفون الصحة الذهنية على أساس الشخصية المغتربة، ولذلك يعتبرون صحيحاً مَنْ يمكن أن يُعتبر مريضاً من وجهة المذهب الإنساني المعياري. وفي هذا الشأن فإن ما قدّمه هـ.ج. ولز بصورة فائقة الجمال من وصف للأطباء النفسيين والجرّاحين في «بلد العميان» Country of The Blind، يَصدق كذلك على الكثيرين من الأطباء النفسيين في ثقافتنا. والشاب الذي عثر على مسكن في قبيلة منعزلة أفرادها عميان منذ الولادة، يقوم أطباؤها بمعاينته.

«ثم خطرت فكرة لأحد شيوخها، الذي فكّر بعمق. وقد كان النَّطاسيّ العظيم بينهم، وعرّافهم، وله ذهن فلسفي وشديد الابتكار، وراقت له فكرة شفاء نونيز من غراباته. وفي أحد الأيام عندما كان يا كوب حاضراً، عاد إلى موضوع نونيز.

«قال، "فحصتُ بوغوتا، والحالة تتوضّح لي. وأعتقد أن من المرجّح جداً إمكانية شفائه."

«قال يا كوب العجوز، "ذلك ما كنتُ آمله دائماً."

«فقال الطبيب الأعمى، "إن دماغه مصاب."

«وهمهم الشيوخ موافقين.

«"والآن بماذا أُصيب؟"

«قال يا كوب العجوز، "آه!"

«فقال الطبيب، وهو يجيب عن سؤاله، "بهذا. تلك الأشياء الشاذة التي تسمى العيون، والتي توجد لتُحدِث كآبة رقيقة مقبولة، هي في حالة بوغوتا مريضة على نحو يصيب دماغه. إن عينيه منتفختان كثيراً، وجفناه يتحركان، وبالتالي فإن دماغه في حالة تهيّج وذهول."

«قال يا كوب العجوز، "نعم؟ نعم؟"

«"أظن أنه يمكنني أن أقول بيقين معقول، إن كل ما نحتاج إليه، لكي نشفيه تماماً، هو عملية جراحية بسيطة وسهلة - أعني إزالة هذين الجسمين المهيِّجين."

«"وهل سيغدو عندئذ سليم العقل؟"

«"«سيكون سليماً تماماً، ومواطناً جديراً بالإعجاب فعلاً."

«قال ياكوب العجوز، "الحمد للسماء على العلم!" وانطلق في الحال لينبئ نونيز عن آماله السعيدة." »[57]

وتعريفات أطبائنا النفسيين الحاليين للصحة الذهنية تشدّد على تلك الخصائص التي هي جزء من الطبع الاجتماعي المغترب في عصرنا: التوافق، والتعاونية، والعدوانية، والتحمل، والطموح، وما إلى ذلك. وقد استشهدتُ آنفاً بتعريف ستركر Strecker لـ«النضج» مثالاً يوضح الترجمة الساذجة لإعلان عن منفّذ ثانوي إلى الاصطلاح الطبي النفسي. ولكن كما ذُكر من قبل باختصار في سياق آخر، فإنه حتى المحلل الذي هو من أعمق المحللين النفسيين وأكثرهم ألمعية في عصرنا، وهو «هـ. س. سوليڤان»، قد تأثّر في مفهوماته النظرية بالاغتراب المتفشّي في كل مكان. وليس إلا بسبب رفعة مقامه وأهمية الإسهام الذي قدّمه في الطب النفسي، سيكون من التنوير أن نطيل الكلام بعض الشيء عن هذه المسألة. لقد اعتبر سوليڤان أن الشخص المغترب الذي يفتقر إلى الإحساس بالذاتية ويخبُر نفسه على أساس استجابة الآخرين وتوقّعهم إنما هو جزء من الطبيعة الإنسانية، كما اعتبر فرويد الصفة التنافسية في بداية القرن ظاهرة طبيعية. وهكذا فقد سمّى سوليڤان الرأي القائل بوجود ذات فردية فذّة «وهم الفردية الفذّة.»[58] ويساوي ذلك وضوحاً تأثير التفكير المغترب في صياغته للحاجات الأساسية عند الإنسان. وهي عنده، «الحاجة إلى الأمن الشخصي - أي إلى التحرر من القلق؛ والحاجة إلى الحميمية - أي إلى الاشتراك مع شخص واحد آخر على الأقل؛ والحاجة إلى

---

(57) H.G. Wells, **In The Days of the Comet and Seventeen Short Stories**, New York, Charles, Scribner's Sons, 1925.

(58) H.S. Sullivan, **The Interpersonal Theory of Psychiatry**, W.W.Norton & Company, Inc., New York, 1953, p. 140.

الإشباع الشهواني، الذي يرتبط بالنشاط التناسلي طلباً لرعشة اللذة.»[59] ومعايير الصحة الذهنية الثلاثة التي يفترضها سوليڤان هنا مقبولة على وجه العموم تماماً. وفي بادئ النظر، لن يكون لأحد مأخذ على فكرة أن الحب، والأمن، والإشباع الجنسي أهداف طبيعية تماماً للصحة الذهنية. ولكن التفحّص النقدي لهذه المفهومات يُظهر أنها تعني في العالم المغترب شيئاً مختلفاً عما يمكن أن يكون لها في الثقافات الأخرى.

ولعل أكثر المفهومات الحديثة شعبيةً في مستودع الصيغ الطبية النفسية هو مفهوم **الأمن**. ويوجد في السنوات الأخيرة تشديد متزايد على مفهوم أن الأمن هو الهدف الأسمى للحياة، وأنه ماهية الصحة الذهنية. وربما يكمن أحد أسباب هذا الموقف في أن تهديد الحرب الذي يُنذر العالم سنينَ كثيرةً قد زاد التوق إلى الأمن. ويكمن السبب الآخر، والأهم، في أن الناس يشعرون بازدياد عدم الأمن نتيجة ازدياد الأتمتة والتماثل المفرط.

وأصبحت المشكلة أشد تعقيداً بالخلط بين الأمن **النفسي** والأمن **الاقتصادي**. وأحد التبدّلات الجوهرية التي حدثت في البلدان الغربية في السنوات الخمسين الأخيرة هو المبدأ الذي جري تبنّيه وهو أن يكون لكل مواطن الحد الأدنى من الأمن المادي في حالة البطالة، والمرض، والشيخوخة. ومع ذلك، وفي حين أن هذا المبدأ قد تمّ الأخذ به، فإنه لا يزال يوجد بين الكثيرين من رجال الأعمال عداء شديد له، ولا سيما لتطبيقه المتوسّع؛ وهم يتحدثون باحتقار عن أن «دولة الرفاه» تقتل المبادرة الشخصية وروح المغامرة، وفي محاربتهم لإجراءات الأمن الاجتماعي، يزعمون أنهم يحاربون في سبيل حرية العامل ومبادرته. والقول بأن هذه الحجج هي محض تبريرات يدل عليه أن هؤلاء الناس أنفسهم ليست لديهم

(59) **Ibid.,** **p**.246.

تحرجات من الثناء على الأمن الاقتصادي بوصفه أحد أهم أهداف الحياة. ولا يحتاج المرء إلا أن يقرأ إعلانات شركات التأمين، وما تَعِدُ به من تحرير زبُنُها من حالة عدم الأمن التي يمكن أن تسببّها الحوادث، والموت، والمرض، والشيخوخة، وهلم جرا، ليدرك الدور المهم الذي يؤدّيه مثال الأمن الاقتصادي بالنسبة إلى الطبقة ذات المال الوفير، وماذا هي فكرة التوفير غير ممارسة هدف الأمن الاقتصادي؟ وهذا التناقض بين التنديد بالكفاح من أجل الأمن عند الطبقة العاملة، والثناء على الهدف ذاته بالنسبة إلى أولئك الذين هم في فئات الدخل الأعلى هو مثال آخر على قدرة الإنسان غير المحدودة على التفكير بالأفكار المتناقضة، من دون القيام حتى بمحاولة واهنة لإدراك التناقض.

ومع ذلك فإن الدعاية ضد «دولة الرفاه» ومبدأ الأمن الاقتصادي أشد فعالية مما من شأنها أن تكون لولا ذلك، بسبب الخلط واسع الانتشار بين الأمن **الاقتصادي** والأمن **الانفعالي**.

ويعتقد الناس بصورة متزايدة أنه يجب ألا تكون لديهم شكوك، ولا مشكلات، وأنهم يجب ألا يتعرّضوا للأخطار، وأنهم يجب أن يشعروا بـ«الأمن» على الدوام. وقدأمدّ الطب النفسي والتحليل النفسي هذا الهدف بدعم كبير. ويفترض كتّاب كثيرون في هذا المجال أن الأمن هو الهدف الأساسي للنمو النفسي ويرون أن الإحساس بالأمن مرادف إلى هذا الحدّ أو ذلك للصحة الذهنية. (وسوليفان هو الأشد عمقاً وتمحيصاً بين هؤلاء.) وهكذا فإن الآباء، ولا سيّما الذين يتّبعون هذه الكتابات، يُقلقهم أن يحصل لابنهم الصغير أو ابنتهم الصغيرة إحساس بـ«عدم الأمن» في سن مبكّرة. ويحاولون أن يساعدوا أولادهم على تجنّب النزاعات، وجعل كل شيء سهلاً، والتخلّص من العقبات ما أمكنهم ذلك، لكي يجعلوا ولدهم يشعر بـ«الأمن». وكما أنهم يحاولون أن يلقّحوا الطفل ضد كل

الأمراض، والحيلولة دون أن تصل إليه أية جرثومة، يظنون أنهم يمكن أن يُبعدوا عدم الأمن بمنع أي تماسّ معه. وكثيراً ما تكون النتيجة غير موفَّقة كما تكون الوقاية الصحية المغالى فيها في بعض الأحيان: عندما تحدث العدوى، يصبح الشخص أقل مناعة وأشد عجزاً أمامها.

كيف يمكن لشخص نشيط وحسّاس أن يشعر بالأمن في كل الأوقات؟ فنحن بسبب ظروف وجودنا بالتحديد لا نستطيع أن نشعر بالأمن حيال أي شيء. وأفكارنا وتبصّراتنا هي في أحسن الأحوال حقائق جزئية، ممتزجة بقدر كبير من الغلط، إذا لم نتحدث عما لا ضرورة له من المعلومات المغلوط فيها حول الحياة والمجتمع، تلك المعلومات التي نتعرض لها منذ يوم ولادتنا تقريباً. وحياتنا وصحتنا خاضعتان لأحداث فوق سيطرتنا. وإذا اتّخذنا قراراً لا يكون في وسعنا أن نتيقّن من النتيجة؛ وأي قرار ينطوي على خطر الإخفاق، ولو لم يكن ينطوي عليه، لما كان قراراً بالمعنى الحقيقي للكلمة. ولا يمكن لنا أن نكون على يقين من نتيجة أفضل جهودنا. وتعتمد النتيجة دائماً على عوامل تتجاوز قدرتنا على السيطرة. وكما لا يمكن للشخص الحسّاس والنشيط أن يتحاشى أن يكون حزيناً، لا يمكن له أن يتحاشى الإحساس بعدم الأمن. والمهمة النفسية التي يمكن للمرء وينبغي له أن يضعها لنفسه، **ليست أن يشعر بالأمن، بل أن يكون قادراً على تحمّل عدم الأمن، من دون هلع أو خوف مفرط.**

إن الحياة، في جانبيها الذهني والروحي، هي بالضرورة غير آمنة وغير يقينية. ولا يوجد يقين إلا حول مسألة أننا نولد وأننا سنموت؛ ولا يوجد أمن كامل إلا فيما يساويه من الخضوع الكامل لقوى يُفترض أنها قوية ومتينة، وتريح الإنسان من ضرورة تكوين القرارات، والقيام بالمجازفات، وتحمّل المسؤوليات. **والإنسان الحر هو بالضرورة غير آمن**؛ والإنسان **المفكّر هو بالضرورة غير متيقّن.**

فكيف، إذن، يمكن أن يتحمّل الإنسان هذا الانعدام الأمني المتأصّل في الوجود الإنساني؟ إحدى الطرق هي أن يترسّخ في الجماعة على النحو الذي تضمن فيه إحساسَه بالهوية عضويتُه في الجماعة، سواء أكانت أسرة، أم عشيرة، أم طبقة. وما دامت عملية الفردية لم تبلغ مرحلة يخرج فيها الفرد من هذه الروابط الأولّية، فهو لا يزال «نحن»، وما دامت الجماعة تؤدي وظيفتها فهو متيقّن من هُويته بعضويته فيها. وقد أفضى نمو المجتمع الحديث إلى تقطّع هذه الروابط الأولّية. والإنسان الحديث هو في ماهيّته وحيد، يوضع على قدميه، ويتُوقَّع منه أن يعتمد على نفسه في كل شيء. وهو لا يستطيع أن يحقّق الإحساس بالأمن إلا بتنمية الكيان الفريد والخصوصي الذي هو «هو» إلى حد يمكن أن يحسّ حقاً بـ«أنا هو أنا». ولا يكون هذا الإنجاز ممكناً إلا إذا قام بتنمية قدراته الفعالة إلى حد يكون فيه متواصلاً مع العالم من دون أن يغطس فيه؛ أي إذا استطاع أن يحقّق توجّهاً إنتاجياً. على أن الشخص المغترب يحاول أن يحل المشكلة بطريقة مختلفة، أي بالتماثل. فهو يشعر بالأمن في أنه شبيه قدرَ الإمكان بأخيه الإنسان. وهدفه الأسمى هو أن يلقى الاستحسان. والخطران اللذان يهدّدان إحساسه بالأمن هما أن يكون مختلفاً، وأن يجد نفسه في أقلّية؛ ومن هنا صبوته إلى التماثل غير المحدود. ومن الواضح أن هذه الصبوة إلى التماثل تُحدِث إحساساً دائم التأثير بعدم الأمن، ولو أنه إحساس خفي. وأي انحراف عن النموذج، وأي نقد، يثيران الخوف وعدم الأمن؛ فالمرء متّكل على استحسان الآخرين على الدوام، كما أن مدمن المخدّرات متّكل على مخدّره، وبصورة شبيهة بذلك، فإن إحساس المرء بذاته واعتماده على «الذات» يصبحان أضعفَ باطّراد. والإحساس بالذنب، الذي تفشّى في حياة الإنسان قبل بضعة أجيال بالإشارة إلى الخطيئة، قد حلّ محله الإحساس بالقلق والقصور عن الاضطلاع بالمهمة فيما يتعلق بأنه مختلف.

والهدف الآخر للصحة الذهنية، وهو **الحب**، قد اتّخذ، شأن هدف الأمن، معنى جديداً في الوضع المغترب. كان الحب عند فرويد، وفقاً لروح عصره، ظاهرة جنسية من حيث الأساس. «إن الإنسان إذ وجد بالتجربة أن الحب الجنسي (التناسلي) قد أتاح أكبر إرضاء له، حتى صار في الواقع النموذجَ الأولي لكل سعادة عنده، فلا بد أنه أُرغم بذلك على أن يبحث عن سعادته أبعد من ذلك على امتداد طريق العلاقات الجنسية، لجعل الشهوة الجنسية التناسلية النقطة المحورية في حياته ... وفي قيامه بذلك يغدو إلى حد خطير جداً معتمداً على دور العالم الخارجي، أي على موضوع حبه المصطفى، وهذا يعرّضه لأشد المعاناة إيلاماً إذا كان مرفوضاً منه، أو فقَده بالموت أو نقض العهد.»[60] والبشر لكي يحموا أنفسهم من خطر المعاناة في الحب، يستطيعون، ولكن لا تستطيع إلا «أقلية ضئيلة»، أن يحوّلوا وظائف الحب الجنسية بتحويل «القيمة الأساسية من أنهم محبوبون إلى فعل حبهم»، وبربط حبهم لا بموضوعات فردية، بل بكل البشر بالتساوي.» وهكذا يتجنّبون الشكوك والإحباطات في الحب التناسلي بالتولّي عن هدفه الجنسي وتحوير الغريزة بحيث تغدو دافعاً ذا **هدف مزجور**... وبالفعل كان الحب ذو الهدف المزجور في الأصل حباً شهوانياً كاملاً، وهو في الأذهان اللاشعورية للناس لا يزال كذلك.»[61] والإحساس بالوحدة والانصهار مع العالم («الإحساس الأوقيانوسي») الذي هو ماهية الخبرة الدينية وعلى الخصوص الخبرة الصوفية، وخبرة الوحدة والاتحاد مع الشخص المحبوب يفسّرها فرويد بأنها نكوص إلى حالة «النرجسية غير المحدودة» الباكرة[62].

---

(60) S. Freud, **Civilization and Its Discontents**, loc. cit., p. 69.

(61) **Ibid**., p. 69 ff.

(62) **Ibid**., p.21.

والصحة الذهنية عند فرويد، وفقاً لمفهوماته الأساسية، هي التحقيق الكامل للقدرة على الحب، الذي يمكن بلوغه إذا كان تطور اللبيدو قد وصل إلى المرحلة التناسلية.

وفي النظام التحليلي النفسي عند هـ. س. سوليڤان نجد، خلافاً لفرويد، فصلاً صارماً بين النشاط الجنسي والحب. فما معنى الحب والحميمية في مفهوم سوليڤان؟ «إن الحميمية هي ذلك النمط من الحالة التي تشتمل على شخصين يسمحان بالمصادقة على صحة كل عناصر القيمة الشخصية. وتتطلب المصادقة على صحة القيمة الشخصية نمطاً من العلاقة أسمّيه الاشتراك، وأعني به التوافقات المعبَّر عنها بوضوح في سلوك المرء مع الحاجات المعبَّر عنها عند الشخص الآخر توخّياً للإشباعات المتماثلة بصورة متزايدة- أي الإشباعات المتبادلة تقريباً أكثر فأكثر، وفي المحافظة على الإجراءات الأمنية المتشابهة بصورة متزايدة.»[63] وحين عبّر سوليڤان عن ذلك بصورة أبسط، عرّف ماهيّة الحب بأنها حالة اشتراك، يشعر فيها شخصان: «نحن نلعب وفقاً لقواعد اللعبة لنحافظ على جاهنا وشعورنا بالتفوق والجدارة.»[64]

وكما أن مفهوم فرويد للحب هو وصف لتجربة الذكر البطريركي على أساس مادية القرن التاسع عشر، يشير وصف سوليڤان إلى تجربة الشخصية المغتربة، والتسويقية في القرن العشرين. إنه وصف لـ «أنانية اثنين» egotism à deux، لشخصين يسهمان في مصالحهما المشتركة، ويقفان معاً ضد عالم عدائي واغترابي.

---

(63) **Ibid.** , p. 246.

(64) **Ibid.** , p. 246.

وتعريف سوليڤان الآخر للحب، وهو أن الحب يبدأ عندما يشعر شخص بأن حاجات شخص آخر مهمة أهمية حاجاته، هو أقل اصطباغاً بالمظهر التسويقي من الصيغة المذكورة أعلاه.

وبالفعل فإن تعريفه للحميمية هو من حيث المبدأ صحيح بالنسبة إلى شعور أي فريق تعاوني، يوفِّق فيه أي شخص «بين سلوكه وحاجات الشخص الآخر المعبَّر عنها توخّياً للأهداف المشتركة.» (ومن اللافت للنظر أن سوليڤان يتحدث هنا عن الحاجات **المعبَّر عنها**، في حين أن أقلّ ما يمكن أن يقوله المرء حول الحب هو أنه يتضمن الاستجابة للحاجات **غير المعبَّر عنها** بين شخصين.)

وفي العبارات الأكثر شعبية يمكن أن يكتشف المرء المعنى الضمني التسويقي للحب في مناقشات الحب الزوجي والحاجة إلى الأطفال من أجل الحب والعطف. وفي المقالات الكثيرة، والنصائح، والمحاضرات يوصف الحب بأنه حالة التلاؤم المشترك والتعامل البارع المتبادل، تُدعى «التفاهم». فيُفترض في الزوجة أن تراعي حاجات زوجها ومشاعره، وبالعكس. وإذا جاء إلى البيت متعباً ومستاء، فعليها ألا تطرح عليه الأسئلة - أو عليها أن تطرح عليه الأسئلة - وفقاً لما يعتقد المرء أنه الأفضل لـ «تزييته». وينبغي له أن يقول لها كلمات التقدير حول طهوها أو ثوبها الجديد - وكل هذا باسم الحب. والآن يمكن أن يسمع المرء كل يوم أن الطفل يجب أن «يحصل على العطف» لكي يشعر بالأمن، أو أن طفلاً آخر «لم يحصل على ما يكفيه من محبة أبويه»، وأن ذلك هو السبب في أنه أصبح مجرماً أو فُصامياً. وقد أخذ الحب والعطف معنى الوصفة الطبية للرضيع، أو التعليم الذي يجب أن يحصل عليه المرء في الكلية، أو آخر فيلم على المرء أن «يحضره». أنت تُغذّي الحب، كما تغذّي الأمن، والمعرفة، وكل شيء آخر - وإن لديك شخصاً سعيداً.

والسعادة هي مفهوم آخر، وهي من أكثر المفهومات الشعبية التي يتمّ بها تعريف الصحة الذهنية اليوم. وكما تجري العبارة في **العالم الجديد الشجاع** فإن:

«كل شخص سعيد في هذه الأيام.»

ما المقصود بالسعادة؟ من المرجّح أن يجيب أكثر الناس عن هذا السؤال اليوم بالقول إن السعادة هي أن «تلهو» أو أن «تُمضي وقتاً جميلاً.» والإجابة عن السؤال «ما هو اللهو؟» تعتمد إلى حد ما على الوضع الاقتصادي للفرد، وأكثر من ذلك، على تعليمه وبنية شخصيته. ولكن الفوارق الطبقية ليست من الأهمية كما يمكن أن تبدو. و«الوقت الطيب» عند الطبقات العليا في المجتمع هو أنموذج اللهو بالنسبة إلى الذين لا يقدرون بعدُ على دفع ثمنه في حين يأملون بنيّة صادقة في تلك الإمكانية السعيدة. و«الوقت الطيب» عند طبقات المجتمع الدنيا هو المحاكاة الأرخص بصورة متزايدة للوقت الطيب عند الطبقات العليا، التي تختلف في النفقة، ولكنها لا تختلف كثيراً في النوعية.

ما قِوام هذا اللهو؟ الذهاب إلى السينما، والحفلات، ومباريات الكرة، والاستماع إلى المذياع ومشاهدة التلفزيون، وركوب السيارة في أيام الأحد، ومطارحة الغرام، والنوم حتى وقت متأخر في صباح الأحد، والسفر، بالنسبة إلى الذين يقدرون عليه. وإذا استخدمنا مصطلحاً أعلى شأناً من كلمة «اللهو» و «قضاء الوقت الطيب»، يمكن أن نقول إن مفهوم السعادة هو، في أحسن الأحوال، متماثل مع مفهوم اللذة. وإذا أخذنا في الحسبان بحثنا في مشكلة الاستهلاك، أمكن لنا أن نعرّف المفهوم على نحو أدقّ نوعاً ما بأنه لذة الاستهلاك غير المقيَّد، والقدرة على ضغط الزرّ والكسل.

والسعادة من وجهة النظر هذه يمكن أن تعرَّف بأنها نقيض الحزن أو الأسى، وبالفعل، فإن الشخص العاديّ يعرّف السعادة بأنها الحالة الذهنية المتحررة من الحزن أو الأسى. على أن هذا التعريف يُظهر أنه يوجد شيء مغلوط فيه بعمق في هذا المفهوم للسعادة. والشخص النشيط والحسّاس لا يمكن أن ينقطع عن الحزن، وعن الشعور بالأسى مرات كثيرة في حياته. ويكون ذلك كذلك، لا لمجرد كمية المعاناة

غير الضرورية التي يُحدِثها نقص التدابير الاجتماعية، بل بسبب طبيعة الوجود الإنساني، التي تجعل من المحال ألا يستجيب للحياة بقدر كبير من الألم والحزن. وبما أننا كائنات حية، فعلينا أن ندرك بحزن تلك الفجوة الضرورية بين مطامحنا وحياتنا القصيرة والمضطربة. وبما أن الموت يجابهنا بالحقيقة التي لا يمكن اجتنابها وهي أننا إما أن نموت قبل مَن نحبهم وإما أن يموتوا قبلنا - وما دمنا نرى المعاناة التي لامندوحة عنها وغير الضرورية والمتلِفة، تحيط بنا كل يوم، فكيف يمكن أن نتحاشى تجربة الألم والأسى؟ وليس المسعى إلى تجنّبها ممكناً إلا إذا أخفضنا حساسيّتنا واستجابتنا ومحبتنا، وإذا قسّينا قلوبنا وسحبنا من الآخرين، وكذلك من أنفسنا، ما لدينا من الالتفات والشعور.

وإذا أردنا أن نعرّف السعادة بنقيضها، فعلينا ألا نعرّفها بالتباين مع **الحزن**، بل بالتباين مع **الاكتئاب**.

فما هو الاكتئاب؟ إنه العجز عن الإحساس، والشعور بأن نفسنا ميتة، على حين أن جسدنا حي. إنه العجز عن خبرة الفرح، وكذلك العجز عن خبرة الحزن. ومن شأن الشخص المكتئب أن يشعر براحة كبيرة لو استطاع أن يشعر بالحزن. وحالة الاكتئاب لا تطاق لأنه المرء يكون عاجزاً عن الإحساس بأي شيء، سواء أكان فرحاً أم حزناً. وإذا حاولنا أن نعرّف السعادة بالتباين مع الاكتئاب، فإننا نقترب من تعريف سبينوزا للفرح والسعادة بأنهما حالة الحيوية المشتدة التي تصهر في كلٍّ واحدٍ مسعانا إلى فهم إخوتنا البشر وإلى الوحدة معهم على السواء وتنجم السعادة عن خبرة العيش الإنتاجي، وعن استخدام قدرات الحب والعقل التي توحّدنا مع العالم. وتكمن السعادة في لمس أقصى القعر في الواقع، وفي اكتشاف ذاتنا الحقيقية ووحدتنا مع الآخرين وكذلك اختلافنا عنهم. إن السعادة هي حالة

النشاط الداخلي الشديد وخبرة الطاقة الحيوية المتزايدة التي تحدث في التواصل الإنتاجي مع العالم ومع أنفسنا.

ويترتّب على ذلك أن السعادة لا يمكن أن توجد في حالة السلبية الداخلية، ولا في موقف المستهلك الذي يسري في حياة الإنسان المغترب. والسعادة هي خبرة الامتلاء، لا الخواء الذي يحتاج إلى أن يُملأ. وقد ينال الإنسان العادي اليوم قدراً كبيراً من اللهو واللذة، ولكنه برغم ذلك، مغترب أساساً. ولعلنا نوضح المسألة إذا استخدمنا بدلاً من كلمة «المكتئب» كلمة «الضجِر». وبالفعل يوجد اختلاف طفيف بين الكلمتين، ما عدا الاختلاف في الدرجة، لأن الضجر ليس إلا تجربة شلل قدراتنا الإنتاجية والإحساس بعدم الحياة. ومن شرور الحياة، يوجد عدد قليل مؤلم كإيلام الضجر، ومن ثم تجري كل محاولة لتجنّبه.

ويمكن تجنّبه بطريقتين؛ إما جوهرياً، بأن يكون المرء إنتاجياً، وتتمّ خبرة السعادة على هذا النحو، وإما بمحاولة تجنّب تبدّياته. ويبدو أن المحاولة الأخيرة تتّصف بالسعي وراء اللهو واللذة عند الشخص العادي اليوم. وهو يشعر باكتئابه وضجره، اللذين يغدوان ظاهرين عندما ينفرد مع نفسه أو يكون بصحبة الحميمين معه. وكل تسلياتنا تؤدّي غرض أن تجعل من السهل عليه أن يفر من نفسه ومن الضجر المهدِّد باللجوء إلى طرق الهروب الكثيرة التي تقدّمها ثقافتنا له؛ ومع ذلك فهو بستْره العَرَض لا يتخلّص من الشروط التي تُحدِثه. وبالإضافة إلى الخوف من المرض البدني، أو من ذل فقدان المكانة والجاه، فإن الخوف من الضجر يؤدي دوراً أكبر بين مخاوف الإنسان الحديث. إنه خائف من الضجر في عالم اللهو والتسلية، ويكون مسروراً عندما يمر يوم آخر من دون تنغيص، وتُقتل ساعة أخرى من دون أن يكون مدركاً للضجر الكامن.

ومن وجهة نظر المذهب الإنساني المعياري علينا أن نصل إلى مفهوم مختلف للصحة الذهنية؛ فالشخص الذي يُعدّ صحيحاً من وجهة نظر العالم المغترب، هو عينه يبدو الفرد الأشد مرضاً -ولو لم يكن ذلك على أساس المرض الفردي، بل على أساس الخلل المحتذى به اجتماعياً. والصحة الذهنية، بالمعنى الإنساني، تتصف بالقدرة على الحب والإبداع، وبالخروج من روابط سفاح الحُرُم بالأسرة والطبيعة، وبإحساس المرء بالهوية القائم على خبرة الذات بوصفها ذات قدراته وفاعلها، وبفهم الواقع في داخل أنفسنا وخارجها، وبنمو الموضوعية والعقل. وغاية الحياة هي أن نحياها بقوة، وأن نولد تماماً، ونتيقّظ تماماً. وخروج المرء من أفكار التعاظم الطفلية إلى اقتناعه بقوته الحقيقية ولو كانت محدودة؛ وقبول المرء المفارقة التي فحواها أن كل فرد منا هو أعظم شيء موجود في الكون - وهو في الوقت ذاته ليس أهم بكثير من ذبابة أو عُشبة. والقدرة على محبة الحياة، ومع ذلك قبول الموت من دون رعب؛ وتحمّل عدم اليقين حيال أهم الأسئلة التي تجابهنا بها الحياة- ومع ذلك أن يكون لدينا إيمان بفكرنا وشعورنا، بالنظر إلى أنهما منا حقاً. والقدرة على أن نكون وحيدين، وفي الوقت ذاته مع شخص محبوب، ومع كل أخ على هذه الأرض، ومع كل ما هو حي؛ وأن نتّبع صوت ضميرنا، الصوت الذي يعيدنا إلى ذواتنا، وألا ننغمس مع ذلك في الكره الذاتي عندما لا يكون صوت الضمير عالياً بصورة كافية لكي يُسمَع ويُتَّبع. والشخص الصحيح ذهنياً هو الشخص الذي يعيش بالحب، والعقل والإيمان، والذي يحترم الحياة، حياته وحياة أخيه الإنسان.

والشخص المغترب، كما حاولنا أن نصفه في هذا الفصل، لا يمكن أن يكون صحيحاً. وما دام يَخبُر نفسه بوصفه شيئاً، وبوصفه مستثمراً، ويحتال على نفسه وعلى الآخرين، فإنه يفتقر إلى الإحساس بالذات. وهذا الافتقار إلى الذات يخلق

قلقاً عميقاً. والقلق الذي تُحدِثه مجابهتُه لهاوية العدم أشد إرعاباً حتى من عذابات جهنم. وفي رؤيا جهنم، **انا** أعاقَب وأعذَّب- وفي رؤيا العدم أنساقُ إلى حافة الجنون- لأنني لا أستطيع أن أقول «أنا» بعد ذلك. وإذا كان العصر الحديث قد سُمّي بحق عصر القلق، فإن ذلك هو في الدرجة الأولى بسبب هذا القلق الذي يسبّبه فقدان الذات، وبالنظر إلى أنني «كما تريدني»- **فانا** لا أكون؛ وأنا قلق، أعتمد على استحسان الآخرين، وأحاول الاسترضاء باستمرار. ويشعر المغترب بالدونية كلما ارتاب في أنه خارج الصف. وبما أن إحساسه بالقيمة قائم على الاستحسان مكافأةً له على التماثل، فمن الطبيعي أن يشعر أنه يهدّده في إحساسه بالذات واحترامه لذاته أي شعور، أو فكر، أوعمل يمكن أن يتراءى أنه انحراف. ومع ذلك، فبمقدار ماهو إنسان وليس كائناً آلياً، لا يسعه إلا أن ينحرف، ومن ثم فلا بد من أن يشعر بالخوف من الاستهجان طيلة الوقت. وفي النتيجة عليه أن يبذل أقصى جهده لكي يكون متماثلاً، ومستحسَناً، وناجحاً. وليس صوت ضميره هو ما يمنحه القوة والأمن بل الشعور بعدم فقدان الاتصال الوثيق بالقطيع.

والنتيجة الأخرى للاغتراب هي تفشي الإحساس بالذنب. وإنه لأمر مدهش بالفعل أن يكون الإحساس بالذنب واسع الانتشار وعميق الجذور في ثقافة غير دينية أساساً كثقافتنا. والاختلاف الأساسي عن الجماعة الكالڤانية، مثلاً، هو أن الإحساس بالذنب ليس شعورياً جداً، ولا يشير إلى مفهوم للذنب منمذج دينياً. ولكننا إذا خدشنا السطح، وجدنا أن الناس يحسّون بالذنب حيال مئات الأشياء؛ لعدم بذلهم الجهد الكافي في العمل، أو لأنهم يقفون موقف الحماية الشديدة - أو عدم الحماية الكافية - من أطفالهم، أو لأنهم لا يفعلون ما يكفي حيال الأم، أو لأنهم طيّبو القلب كثيراً نحو المدين؛ ويشعر الناس بالذنب لقيامهم بالأمور الجيدة،

وكذلك لقيامهم بالأمور الرديئة؛ ويكاد يكون الأمر كأن عليهم أن يبحثوا عن شيء ما ليشعروا بالذنب حوله.

ماذا يمكن أن يكون سبب القدر الكبير من الإحساس بالذنب؟ يبدو أن هناك مصدرين، على الرغم من أنهما مختلفان كلياً، يؤديان إلى النتيجة ذاتها. أحد المصدرين هو ذاتُه المصدر الذي تنبع منه أحاسيس الدونية. فعدم كون المرء مثل البقية، وعدم كونه متوافقاً تماماً، يجعله يُحِسُّ بالذنب نحو أوامر السلطة المجهولة الكبيرة. والمصدر الآخر لإحساس الإنسان بالذنب الآخر هو ضميره؛ فهو يشعر بملكاته أو مواهبه، وبقدرته على الحب، والتفكير، والضحك، والبكاء، والتساؤل، والإبداع، ويشعر أن حياته هي الفرصة الوحيدة المعطاة له، وأنه إذا فقد هذه الفرصة فقد كل شيء. وهو يعيش في عالم يتمتّع بالرغد والراحة أكثر مما عرف أسلافه في كل الأزمان - ومع ذلك يشعر أنه بمطاردته المزيد من الراحة، فإن الحياة تمرق من بين أصابعه مثل الرمل. ولا يسعه إلا الإحساس بالذنب من أجل التبديد، ومن أجل الفرصة الضائعة. وهذا الإحساس بالذنب أقل شعورية من الإحساس الأول، ولكن أحدهما يعزّز الآخر، وكثيراً ما يؤدي أحدهما دور التبرير العقلي للآخر. وهكذا، فإن الإنسان المغترب يشعر بالذنب لكونه ذاته، ولعدم كونه ذاته، ولأنه حي ولأنه كائن آلي، ولأنه شخص ولأنه شيء.

والإنسان المغترب شقي. واستهلاك اللهو يفي بالحاجة إلى كبت إدراك شقائه. ويحاول أن يوفّر الوقت، وهو مع ذلك توّاق إلى قتل الوقت الذي وفّره. وهو مسرور لأنه أنهى يوماً آخر من دون إخفاق أو ذل، بدلاً من أن يرحّب باليوم الجديد بالحماسة التي لا يمكن أن تعطيها إلا خبرة «أنا هو أنا». وهو مفتقر إلى التدفّق المستمر للطاقة الذي ينشأ عن التواصل الإنتاجي مع العالم.

ولأنه ليس لديه إيمان، وأصمّ عن صوت الضمير، ولديه ذكاء احتيالي ولكن ليس لديه إلا القليل من العقل، فهو متحيّر، وقلق، وراغب في أن يعيِّن في منصب زعيم أي شخص يقدّم إليه حلاً كلياً.

هل يمكن أن ترتبط صورة الاغتراب بأية صورة من صور المرض الذهني المعترف بها؟ في الإجابة عن هذا السؤال علينا أن نتذكر أن لدى الإنسان طريقتين لوصل نفسه بالعالم. طريقة يرى فيها العالم كما يحتاج إلى أن يراه لكي يحتال عليه أو يستخدمه. وهذه الطريقة هي في ما هيتها تجربة حسيّة وتجربة قائمة على الفهم المشترك. إن عيننا ترى ما علينا أن نراه، وأذننا تسمع ما علينا أن نسمعه لكي نحيا؛ وفهمنا المشترك يُدرك الأشياء بطريقة تمكّننا من أن نعمل؛ وتعمل الحواس والفهم المشترك في خدمة البقاء. وفي مسألة الحواسّ والفهم المشترك وبالنسبة إلى المنطق المبنيّ على ذلك، تكون الأشياء هي ذاتها بالنسبة إلى كل الناس لأن قوانين استخدامها هي ذاتها.

والمقدرة الأخرى للإنسان هي رؤية الأشياء من الداخل، إذا جاز التعبير؛ رؤية ذاتية، تشكّلها خبرتـ «ـي» الداخلية، وشعوري، وحالتي النفسية[65]. يرسم عشرة رسّامين الشجرة ذاتها بأحد المعاني، ومع ذلك فهم بمعنى آخر يرسمون عشر أشجار مختلفة. وكل شجرة هي تعبير عن فرديتهم في حين أنها كذلك الشجرة ذاتها. وفي الحلم نرى العالم من الداخل كلياً؛ وهو يفقد معناه الموضوعي ويتحول إلى رمز لخبرتنا الداخلية الخالصة. والشخص الذي يحلم وهو يقظان، أي الشخص

---

(65) راجع البحث المفصّل في هذه المسألة في كتاب «اللغة المنسية»:

E. Fromm, **The Forgotten Language**, Rinehart & Company, Inc., New York, 1953.

الذي لا يكون على اتصال إلا مع عالمه الداخلي والذي يكون عاجزاً عن فهم العالم الخارجي في سياق فعله الموضوعي، هو مجنون. والشخص الذي لا يستطيع إلا أن يَخبرُ العالم الخارجي فوتوغرافياً، ولكنه منقطع الاتصال عن عالمه الداخلي، عن ذاته، هو شخص مغترب. والفُصام والاغتراب متتامّان. وفي كلا الشكلين للمرض يكون أحد قطبي الخبرة البشرية مفقوداً. وإذا كان كلا القطبين موجوداً، أمكن لنا أن نتحدث عن الشخص الإنتاجي، الذي تنشأ إنتاجيته ذاتها عن التقاطب بين الشكلين الداخلي والخارجي للإدراك.

ووصفنا للطبع المغترب عند الإنسان الحديث هو وصف أحادي الجانب إلى حد ما؛ إذ يوجد عدد من العوامل الإيجابية أهملت ذكرها. أولاً يوجد تراث إنساني لا يزال حياً، ولم تقض عليه عملية الاغتراب غير الإنسانية. ولكن توجد فوق ذلك علامات تشير إلى أن الناس ساخطون وخائبو الرجاء بصورة متزايدة من أسلوب عيشهم ويحاولون استعادة بعض ما فقدوه من ذاتيتهم وإنتاجيتهم. وتستمع الملايين من الناس إلى الموسيقى الجيدة في قاعات الحفلات الموسيقية وعبر المذياع، والعدد المزداد دائماً من الناس يرسمون، ويقومون بالبستنة، ويبنون زوارقهم أو منازلهم، ويتمتّعون بعدد كبير من النشاطات التي هي من قبيل «قم بذلك بنفسك». وتعليم البالغين ينتشر، وحتى في العمل ينمو الإدراك إلى حد أن المنفّذ يجب أن يكون لديه العقل وليس مجرد الذكاء[66].

---

(66) إن المثال المؤثّر في النفس على هذا الاتجاه الجديد هو الدورة الدراسية في الأدب والفلسفة للمنفّذين الثانويين في شركة .Bell Telephone Co بإدارة الأستاذين الجامعيين «مورس پكهام» Morse Peckham و «ركس كروفورد» Rex Crawford في جامعة پنسلفانيا University of Pennsylvania.

ولكن إذا كانت كل هذه الاتجاهات واعدة وحقيقية، فهي ليست كافية لتسويغ موقف موجود عند عدد من الكتّاب المتحذلقين جداً والذين يزعمون أن نقد مجتمعنا، كالنقد المقدَّم هنا، هو نقد ذهب عهده وانقضت دُرْجته؛ وأننا اجتزنا ذروة الاغتراب ونحن الآن في سبيلنا إلى عالم أفضل. وإذا كان هذا الطراز من التفاؤل يستهوي النفوس، فهو مع ذلك ليس أكثر من شكل محذلق من أشكال الدفاع عن الحالة الراهنة، وترجمة لإطراء أسلوب العيش الأمريكي إلى مفهومات في الأنثروپولوجيا الثقافية، التي بإثراء ماركس وفرويد لها قد «تجاوزتهما» وتُطمئِن الإنسان أنه ليس هناك مسوِّغ لقلق جدّي.

* * *

الفصل السادس
تشخيصات متعدّدة أخرى

القرن التاسع عشر

إن تشخيص المرض في الثقافة الغربية الحالية، كما حاولنا تقديمه في الفصل السابق، ليس جديداً على الإطلاق؛ وزعمه الوحيد بتعزيز فهم المشكلة هو المحاولة لتطبيق مفهوم الاغتراب بصورة أكثر تجريبية على مختلف الظواهر القابلة للملاحظة، وعقد الصلة بين المرض والاغتراب ومفهوم المذهب الإنساني للطبيعة الإنسانية والصحة الذهنية. وفي الواقع، فإن أشدّ مايدعو إلى الملاحظة أن رؤية نقدية لمجتمع القرن العشرين قد سبق أن رآها عدد من المفكرين الذين عاشوا في القرن التاسع عشر، قبل أن يصبح علم الأعراض المَرضية الذي يبدو اليوم شديد الوضوح ظاهراً تماماً. ومن الجدير بالملاحظة كذلك أن يكون في تشخيصهم النقدي وتكهّنهم عن المستقبل الكثير من الأمور المشتركة بينهم وبين نقاد القرن العشرين.

والتكهّن بما سيغوص فيه القرن العشرون من الانحدار والهمجية قد قدّمه أناس من ذوي الرؤى الفلسفية والسياسية الأشد تنوّعاً. السويسري بوركهارت Burckhardt؛ والراديكالي الديني الروسي تولستوي؛ والفوضوي الفرنسي برودون، وكذلك مواطنه المحافظ بودلير؛ والفوضوي الأمريكي ثورو Thoreau، وبعده مواطنه ذو الذهن الأكثر سياسية جاك لندن، والثوري الألماني كارل ماركس-

وقد اتّفقوا جميعاً على أشد النقد للثقافة الحديثة وتصوّر معظمهم إمكان قدوم عصر الهمجية. وكانت نبوءات ماركس يلطّفها افتراضه أن البديل من ذلك وحتى المرجّح هو الاشتراكية. أما بوركهارت، فمن منظوره المحافظ، المصطبغ بالقدرة السويسرية على الرفض العنيد للتأثّر بالكلمات والفتنة، فقد أعلن في رسالة كتبها سنة 1876، أن أوربا قد تتمتّع بعقود قليلة مسالمة قبل أن يحولّها عدد من الحروب والثورات الرهيبة إلى نوع جديد من «الإمبريالية الرومانية» Imperium Romanum، أي إلى طغيانية عسكرية واقتصادية: «إن القرن العشرين ميسَّر لكل شيء إلا الديمقراطية الحقيقية.» وفي العام 1872، يكتب بوركهارت إلى أحد أصدقائه: «لديّ إرهاص، لايزال يبدو مثل الحماقة، ومع ذلك لن يتركني وشأني: إن الدولة العسكرية لابد من أن تصبح دولة صناعية كبيرة. وتلك التركيزات التي يصبّها الناس في المعامل الكبيرة يجب ألا تُترك لجشعهم ومشيئتهم إلى الأبد؛ فمن شأن النتيجة المنطقية أن تكون مقداراً من الشقاء قد تمّ من قبلُ تقديره والإشراف عليه ويأتي مع التقدّم بصورة منتظمة، ويبدأ ويكتمل يومياً بمصاحبة الطبول... وهناك إمكانية الخضوع الطويل والطوعي للزعماء ومغتصبي السلطة الفرديين. ولن يعود الناس يؤمنون بالمبادئ، بل من المرّجح أن يؤمنوا بصورة دورية بالمخلّصين. ولهذا السبب، فإن السلطة سوف ترفع من جديد رأسها في القرن العشرين البهيج وسيكون رأساً مرعباً.»[1]

وفي نبوءات بوركهارت بأنظمة كالفاشية والستالينية في القرن العشرين، فإنه يختلف قليلاً عن نبوءات الثوري پرودون. ويكتب پرودون، إن مايهدّد المستقبل «... هو الديمقراطية المندمجة التي هي في مظهرها قائمة على دكتاتورية الجماهير،

(1) J.Burckhard's **Briefe**, ed. F . Kaplan, Leipzig, 1935, letters of April 26 th, 1872; April 13,1882 ; July 24,1899.

ولكن الجماهير فيها ليست لها سلطة أكثر مما هو ضروري لتأمين العبودية العامة وفقاً للوصايا والمبادئ المستعارة من الحكم المطلق القديم: عدم تقسيم السلطة العامة، والمركزية المتسلّطة على كل شيء، والتدمير النظامي لكل فكر فردي، ونقابي مشترك، ومحلّي (بِعَدّه ممزِّقاً)، وشرطة المباحث. ...» وكتب كذلك، «علينا ألا نخدع أنفسنا بعد الآن. فأوربا مريضة في الفكر والنظام؛ وهي تدخل عهد القوة الضارية واحتقار المبادئ.» وفيما بعد: «وعندئذ ستبدأ الحرب الكبرى من القوى الكبيرة الست. ... وستحدث المجزرة الكبيرة وسيكون الإضعاف الذي يلي حمّامات الدماء هذه رهيباً. ولن نعيش لنرى عمل الجيل الجديد، بل سنقاتل في الظلام؛ ويجب أن نتأهّب لتحمّل هذه الحياة من دون حزن شديد، بقيامنا بواجبنا. فليساعد بعضنا بعضاً، وليناد أحدنا الآخر في العتمة، ولنمارس العدل كلما سنحت الفرصة.» وأخيراً: «الحضارة اليوم هي في قبضة أزمة لايمكن أن يجد المرء إلا شبيهاً واحداً لها في التاريخ- إنه الأزمة التي أدّت إلى قدوم المسيحية. لقد بَلِيت كل الموروثات، وبطُلت كل العقائد؛ ولكن البرامج الجديدة ليست **جاهزة** بعد، وأعني بذلك أنها لم تدخل بعدُ وعي الجماهير. ومن ثم كان ما أدعوه **الانحلال**. وهذه هي أقسى مرحلة في حياة المجتمعات. ... ولست خاضعاً للأوهام ولاأتوقّع أن أصحو ذات صباح لأرى انبعاث الحرية في هذا البلد، وكأن ذلك بضربة سحر. ... لا، لا؛ إن الانحدار، والانحدار أمداً أستطيع أن أحدّده والذي سيدوم مدة لاتقلّ عن جيل أو جيلين- هو نصيبنا. ... ولن أشهد إلا الشر، وسوف أموت في غمرة الظلام.»(2)

وبينما قد تصوّر بوركهارت وبرودون أن الفاشية والستالينية حصيلة لثقافة

---

(2) Quoted from E. Dolleans' **Proudhon**, Gallimard, Paris, 1948, p.96 ff. (My tsanslation, E. F.).

القرن التاسع عشر (وهي نبوءة يكررها جاك لندن Jack London سنة 1907 بصورة أشد خصوصية في روايته «الكعب الفولاذي» The Iron Heel)، فقد ركّز الآخرون تشخيصهم على الفقر الروحي والاغتراب في المجتمع المعاصر، اللذين يجب وفقاً لهم أن يؤديا إلى ازدياد نزع إنسانية الإنسان والانحطاط الثقافي.

وكم يتشابه قولان قالهما مؤلفان يختلف كل منهما عن الآخر اختلاف بودلير وتولستوي. إذ يكتب بودلير سنة 1851 في بعض مقطوعاته الصغيرة المعنونة بـ «فُرقوعات» Fusées : «العالم يدنو من النهاية. ولايمكن أن يدوم مدة أطول إلا لسبب واحد: هو مجرد أنه صادف أن وُجد. ولكن ما أضعف هذا السبب بالمقارنة مع كل مايُنذر بحدوث العكس، ولاسيما مع هذا السؤال: ماذا يبقى لعالم الإنسان في المستقبل؟ هَبْه سيستمر مادياً، فهل سيكون ذلك وجوداً يستحق اسمه ويستحق المعجم التاريخي؟ وأنا لاأقول إن العالم سيتقهقر إلى الحالة الطيفية والفوضى الشاذة في جمهوريات أمريكا الجنوبية، ولاأقول إننا سنعود إلي الهمجية البدائية، وبالبنادق على أذرعنا، نصطاد من أجل غذائنا عبر خرائب حضارتنا المعشوشبة. لا، فمن شأن هذه المغامرات أن تستدعي طاقة حيوية معيّنة، هي صدى للأزمنة الموجودة منذ الأزل. إننا سوف نوفر مثالاً جديداً على قسوة القوانين الروحية والأخلاقية وسنكون ضحياها: **سيُهلكنا ذلك الشيء الذي نتصور أننا به نعيش**. إن التكنوقراطية سوف تؤمركنا، سوف تُميت روحانيتنا جوعاً إلى حد أنه لايمكن أن يقارن شيء من الأحلام المتعطّشة إلى الدماء، أو العابثة، أو غير الطبيعية عند اليوتوپيين بهذه الوقائع الحقيقية. إنني أدعو أي شخص يفكر أن يُريني ماذا بقي للحياة. الدين! إنه من عدم الجدوى التحدث عنه، أو البحث عن بقاياه؛ وإنه لَمُخزٍ أن يتجشّم المرء العناء حتى لإنكار الله. الملكية الشخصية! إذا توخّينا الدقة، فقد أُلغيت مع إيقاف حق البكر في الإرث كله؛ ومع ذلك سيأتي الزمان الذي سينتزع

فيه البشر شأن آكلي لحوم البشر النزّاعين إلى الانتقام القطعة الأخيرة من الذين يعتبرون أنفسهم بحق ورَثَة الثورات. وحتى هذا لن يكون الأسوأ . ... فالخراب الشامل لن يتجلى حصراً أو خصوصاً في المؤسسات السياسية أو التقدم العام أو أي شيء آخر يمكن أن يُطلَق اسم مناسب عليه؛ إنه سيظهر، غالباً، في دناءة النفوس. أأضيف أن فضلة صغيرة من الأنس سوف تقاوم الوحشية الكاسحة بشدة، وأن الحكام، لكي يحافظوا على أنفسهم ويقدّموا نظاماً زائفاً، سوف يلجؤون من دون رحمة إلى الإجراءات التي تجعلنا نرتعد، نحن الذين هم الان قساة القلوب؟»(3)

وكتب تولستوي بعد بضع سنوات: «إن اللاهوت القروسطي، أو الإفساد الروماني للأخلاق، لم يسمّم إلا شعبه، أي فئة قليلة من البشر؛ واليوم، فإن الكهرباء والسكك الحديدية والبرقيات تُفسد العالم بأسره. وكل شخص يجعل هذه الأشياء أشياءه. وهو لا يسعه أبداً إلا أن يجعلها أشياءه. وكل شخص يعاني على النحو ذاته، مرغَم إلى الحد ذاته أن يغيّر طريقة حياته. وكل الناس خاضعون لضرورة خيانة ما هو الأهمّ لحياتهم، فهم الحياة ذاتها، وفهم الدين. الآلات- لإنتاج ماذا؟ البرقيات -لإرسال ماذا؟ والكتب، والصحف- لنشر أي نوع من الأخبار؟ والخطوط الحديدية- للذهاب إلى من وإلى أين؟ والمشافي والأطباء والمستوصفات لإطالة العمر- من أجل ماذا؟ كم يسهل على الأفراد أن يعتبروا أن ما يسمى حضارتهم هو الحضارة الحقيقية: إنهاء المرء دراساته، ومحافظته على نظافة أظافره، واستخدام خدمات الخياط والحلاق، والسفر إلى الخارج، والإنسان الأشدّ تحضّراً هو الكامل. وفيما يتعلّق بالأمم: الخطوط الحديدية الكثيرة قدر الإمكان، والأكاديميات، والأعمال الصناعية، والسفن الحربية، والحصون، والصحف،

(3) Quoted from K. Löwith, **Meaning in History**, The University of Chicago Press, Chicago, 1949,pp. 97,98.

والكتب، والأحزاب، والبرلمانات. وهكذا فإن الأمة الأشد تحضّراً هي الكاملة. ولذلك يمكن أن يكون العدد الكافي من الأفراد والأمم مهتماً بالحضارة ولكنه ليس مهتماً بالتنوير الحقيقي. والاهتمام الأول سهل ويلقى الاستحسان؛ والثاني يقتضي الجهود الصارمة، ومن ثم فهو لايلقى، من الأكثرية العظمى، شيئاً غير الازدراء والبغض، لأنه يكشف كذب الحضارة.»[4]

والنقد الأقل قسوة من نقد الكاتب السابق، والواضح مع ذلك مثله تماماً، هو نقد «ثورو» للثقافة الحديثة. فيقول في مقالته «الحياة من دون مبدأ» (1861)[5]:
«دعونا نفكر في الطريقة التي نقضي بها أعمارنا. إن هذه الدنيا هي مكان للعمل الكسبي. يا للنشاط الصاخب غير المحدود! يكاد يوقظني كل ليلة لهاث آلة ذاتية الحركة. فيقطع أحلامي. ليس هناك يوم راحة. سيكون من المبهج أن نرى البشر خالين من العمل الكسبي مرة واحدة. فلاشيء إلا العمل، والعمل، والعمل. وأنا لاأستطيع بيسر أن أشتري دفتراً غير مسطور أكتب الأفكار فيه؛ فالدفاتر عموماً تُسطر للدولارات والسنتات. وعندما رآني أيرلندي أكتب مسودّة في الحقول، اعتبر من المفروغ منه أنني أحسب أجوري. وإذا انقذف إنسان من النافذة وهو طفل صغير، فجعله ذلك كسيحاً في مواجهة الحياة، أو أطار الهنود عصافير رأسه، فإن ذلك يؤسف له على الخصوص لأنه صار بذلك عاجزاً عن- العمل الكسبي! وأعتقد أنه لايوجد شيء، حتى الجريمة، أكثر تعارضاً مع الشعر، والفلسفة، أجل، ومع الحياة ذاتها، من هذا العمل الكسبي المستديم. ...

(4) Quoted from öwith, **loc. cit**., p.99.From **Tolstois Flucht und Tod**, ed. by R. Fülöp- Miller and F. Eckstein, Berlin, 1925, p.103.

(5)Published in **The Portable Thoreau,** ed., by Carl Bode, The Viking Press, New York, 1947,pp.631-655.

«إذا سار إنسان في الغابات حباً لها نصف نهار يومياً، فهو معرّض لخطر أن يُعّد متبطّلاً؛ لكنه إذا أمضى نهاره كله مضارباً في الأسواق المالية، مجرِّداً تلك الغابات من أشجارها جاعلاً إياها أرضاً جرداء قبل أوانها، فإنه يُحترم بوصفه مواطناً يكدّ ويجدّ في العمل الكسبي. لكأن البلدة لم يكن لديها اهتمام بغاباتها إلا بقطع أشجارها! ...

«إن الطرق التي يمكن لك بها أن تجني المال تكاد من دون استثناء تؤدي إلى الانحدار. وإذا قمتَ بأي عمل لم تكسب منه سوى المال فهذا يعني حقاً أنك كنت عاطلاً عن العمل أو أسوأ من ذلك. وإذا لم يحصل العامل على ما هو أكثر من الأجور التي يدفعها له ربّ العمل، فهو مخدوع، وهو يخدع نفسه. وإذا كنت ستجني المال بوصفك كاتباً، أو محاضراً، فيجب أن تكون شعبياً، أي أن تنزل عمودياً. ...

«وينبغي أن تكون غاية العامل، لا أن يجني رزقه، وأن يحصل على «عمل جيد»، بل إنجاز عمل ما إنجازاً جيداً؛ وحتى بالمعنى المالي، فإنه سيكون من حسن التدبير الاقتصادي أن تُجزل البلدة الدفع لعمالها لئلا يشعروا أنهم يعملون لغايات وضيعة، كمجرد كسب معاشهم، بل لغايات علمية، أو حتى أخلاقية. ولاتستخدمِ الإنسان الذي يقوم بالعمل لك من أجل المال، بل من يقوم به حباً له. ... والسُّبل التي يجني بها جلّ الناس رزقهم، أي يعيشون، هي مجرد بدائل مؤقتة، وتهرّب من العمل الحقيقي في الحياة- وغالباً لأنهم لايعرفونه، ولكن من جهة أخرى لأنهم لايقصدون أية إجادة. ...»

ويقول مجملاً آراءه: «يقال إن أمريكا هي ساحة النزال التي يجب أن تخاض فيها معركة الحرية؛ ولكن حتماً لايمكن أن يكون المقصود هو الحرية بالمعنى السياسي فقط. وحتى إذا سلّمنا أن الأمريكي قد حرر نفسه من الطاغية السياسي، فإنه لايزال

عبداً للطاغية الاقتصادي والأخلاقي. والآن وقد استقرت **الجمهورية** res-publica، فقد آن الأوان لنرى العناية **بالحالة الخاصة** res- privata كما كان المجلس التشريعي في روما القديمة يعهد إلى قناصله **بألاّ تلقى الحالة الخاصة ضرراً**. ne quid res- privata ne detrimenti caperet.

«هل ننادي بهذه الأرض للأحرار؟ ماذا يعني أن نتحرر من **الملك جورج** ونستمر عبيداً **للإجحاف الملك؟** وماذا يعني أن نولد أحراراً ولانعيش أحراراً؟ ما قيمة أية حرية سياسية إلا بوصفها وسيلة للحرية الأخلاقية؟ هل الحرية التي نتبجّح بها هي أن نكون عبيداً، أم أن نكون أحراراً؟ إننا أمة من السياسيين، المهتمين بأقصى مايكون من الدفاع عن الحرية فقط. ألعل أطفال أطفالنا هم الذين سيكونون أحراراً حقاً. نحن نفرض ضريبة على أنفسنا بغير عدل. فهناك قسم منا ليس متمثّلاً. وذلكم هو فرض الضرائب من دون تمثيل. ونحن نُؤوي الجنود، ونُؤوي الحمقى والماشية من كل الأنواع فوق رؤوسنا. ونؤوي أجسادنا الغليظة فوق أرواحنا المسكينة، حتى تُفني أَجسادُنا جوهرَ أرواحنا.

«ومن الصحيح أن تلك الأشياء التي هي أكثر مايشغل الآن اهتمام الناس، كالسياسة والعمل اليومي النمطي الرتيب، هي وظائف لاغنى عنها للمجتمع الحديث، ولكنها يجب أن تُنجز لاشعورياً، كالوظائف التي تناظرها في الجسم المادي. إنها وظائف **دون** بشرية، ونوع من حياة النبات. وفي بعض الأحيان أتنبّه عليها وأنا في حالة نصف الوعي وهي تجري حولي، كما قد يكون المرء شاعراً ببعض عمليات الهضم في حالة مَرَضية، وتكون لديه حالة سوء هضم، كما تُسمّى. لكأن مفكراً أخضع نفسه لإزعاج قانصة المخلوقات الكبيرة. والسياسة، إن جاز التعبير، هي قانصة المجتمع، المليئة بالرمل الناعم والحصى، والحزبان السياسيان هما نصفاها المتضادان -ويمكن في بعض الأحيان أن ينقسما إلى أرباع، يسحق بعضها بعضاً. وليس الأفراد وحدهم من يشكون من سوء هضم مؤكّد كهذا، بل كذلك الدول، ويمكن أن تتصوروا بأي نوع من البلاغة يعبّر سوء الهضم

هذا. وهكذا ليست حياتنا في كليتها نسياناً، ولكنها كذلك، وياللأسف، تذكّر، إلى حد بعيد، لما يجب ألا نكون شاعرين به، وبالتأكيد في ساعات يقظتنا. فلماذا علينا ألا نتلاقى، لابصفتنا مصابين بسوء الهضم دائماً، لنتكلم عن أحلامنا الرديئة، بل بصفتنا في حالة حسن هضم أحياناً، ليهنّئ بعضنا بعضاً على الصباح دائم البهجة؟ ومن المؤكد أنني لاأطلب طلباً باهظاً.»

وكان من أنفذ التشخيصات للثقافة الرأسمالية في القرن التاسع عشر ما قام به العالم الاجتماعي إميل دوركيم (*)، الذي لم يكن سياسياً ولاراديكالياً دينياً. وهو يعلن أنه في المجتمع الصناعي الحديث قد كفّ الفرد والجماعة عن أن يؤديا وظيفتهما على وجه مُرض، وأنهما يعيشان في حالة الـ«أنومي» anomie، أي في انعدام الحياة الاجتماعية ذات المعنى والتنظيم البنائي؛ وأن الفرد يتّبع أكثر فأكثر «حركة لايقر لها قرار، ونمواً ذاتياً لامنهاج له، وهدفاً في العيش ليس له معيار قيمي. والسعادة فيه تكمن في المستقبل دائماً، وليس في أي إنجاز حالي.» ويصبح طموح الإنسان، وقد امتلك العالم بأسره من أجل زبونه، غير محدد، وهو ممتلئ بالتقزّز، وبـ«عدم جدوى المتابعة غير المنقطعة.» ويشير دوركيم إلى أن العامل الوحيد في المنظمة الجماعية هو **الحالة السياسية** التي خلّفتها الثورة الفرنسية فقط. وفي النتيجة، وقد اختفى النظام الاجتماعي الحقيقي، تبرز الدولة بوصفها النشاط التنظيمي الجماعي الوحيد للطبع الاجتماعي. والفرد، إذ تحرّر من كل الروابط الاجتماعية الحقيقية، يجد نفسه، مسيَّباً، ومنعزلاً، وفاسد الأخلاق.(6) ويصبح المجتمع «**غباراً غير منتظم من الأفراد.**»(7)

(*) إميل دوركيم Emile Durkheim (1858-1917) هو العالم الاجتماعي الفرنسي الذي شاعت كتابة كنيته خطأً في عدد كبير من الكتابات العربية دوركهايم- **(المترجم)**

(6) Emile Durkheim, **Le Suicide**, Felix Alcan, Paris 1897, p.449.

(7) **Ibid.**, p.448.(**التأكيد مني، إ.ف.**)

القرن العشرون

بتحولنا إلى القرن العشرين نرى أن هناك كذلك تشابهاً لافتاً للنظر في المنتقَدات وفي تشخيص المرض الذهني للمجتمع المعاصر، مع ما كان في القرن التاسع عشر، وهو لافت للنظر على الخصوص لأن ذلك يصدر عن أناس مختلفي الرؤى السياسية والفلسفية. ومع أنني حذفت من هذا الاستعراض جل النقاد الاشتراكيين في القرنين التاسع عشر والعشرين، لأنني سأتناولهم على حِدَة في الفصل القادم، فإنني سوف أبدأ الآن بآراء اشتراكي بريطاني، هو «ر. هـ. توني» R.H.Tawney، لأنها ترتبط في الكثير من النواحي بالآراء المعبَّر عنها في هذا الكتاب. فهو في كتابه **«المجتمع الكسبي»** (8) (المنشور أصلاً بعنوان **«مرض المجتمع الكسبي»** The Sickness of an Acquisitive **society**)، يشير إلى أن المبدأ الذي يقوم عليه المجتمع الرأسمالي قائم على هيمنة الأشياء على الإنسان. ويقول، «في مجتمعنا يعتقد حتى أصحاب العقول الحصيفة أن رأس المال "يستخدم" العمل، كما كان أسلافنا الوثنيون يتصورون أن القطع الأخرى من الخشب والحديد، التي كانوا يؤلّهونها في زمانهم، هي التي ترسل محصولهم، وتربح معاركهم. وعندما ذهب الناس إلى حد الحديث كأن أوثانهم قد عادت إلى الحياة، حان الأوان الذي قام أحدهم فيه بتحطيمها. والعمل يتألّف من الأشخاص، ورأس مال الأشياء. والاستعمال الوحيد للأشياء هو أن تُستخدم لخدمة الأشخاص.» (9) ويشير إلى أن العامل في الصناعة الحديثة لايبذل أفضل طاقاته لأنه يفتقر إلى الاهتمام بعمله، نتيجة عدم مشاركته في التحكّم. (10) ويفترض أن السبيل الوحيد إلى الخروج من

---

(8) R. H. Tawney, **The Acquisitive Society**, Harcourt, Brace& Company, Inc., New York, 1920.
(9) **Ibid.**,p.99.
(10) **Ibid.**, pp.106.107.

أزمة المجتمع الحديث، هو التغيير في القيم الأخلاقية. فمن الضروري أن نعزو... «إلى النشاط الاقتصادي ذاته مكانته المناسبة بوصفه خادماً، لاسيداً، للمجتمع. وليس عناء حضارتنا، كما يفترض الكثيرون، مقتصراً على سوء توزيع نتاج الصناعة، أو إدارته الاستبدادية، أو أن عمله تعترضه الخلافات الممضّة. إن عناءها هو أن الصناعة ذاتها قد وصلت إلى أن تشغل مكانة السيادة الحصرية بين المصالح البشرية، التي لاتصلح أن تحتلها أية مصلحة مفردة، وأقلّها جميعاً تموين الوسائل المادية للوجود. وكالمصاب بوسواسِ المرض الذي يستغرق كثيراً في عملية هضمه بحيث يذهب إلى قبره قبل أن يبدأ في العيش، تُهمِل الجماعات المصنّعة الأشياء الصميمية الجديرة بالاهتمام لكسب الثروة في انشغالها المحموم بالوسائل التي يمكن بها كسب الثروة.

«ووسواس المسائل الاقتصادية محلي وعابر كما هو منفرٌ ومشوِّش. وسيبدو لأجيال المستقبل يستحق الشفقة كما يبدو اليوم وسواس المخاصمات الدينية في القرن السابع عشر؛ وهو فعلاً أقل معقولية مادام الشيء الذي يهتمّ به أقل أهمية. وهو آفة تُلهب كل جرح وتحوّل الخدش التافه إلى قرحة خبيثة. ولن يحل المجتمع ما ابتُلي به من المشكلات الخاصة بالصناعة، حتى تُطرد تلك الآفة، ويتمّ تعلّم النظر إلى الصناعة ذاتها في المنظور الصحيح. وإذا كان للمجتمع أن يقوم بذلك، فعليه أن يعيد ترتيب سلّم قيمه. عليه أن يرى أن المصالح الاقتصادية عنصر واحد في الحياة، وليست الحياة كلها. عليه أن يُقنع أعضاءه بنبذ فرصة المغانم التي تتأتّى من دون خدمة تقابلها، لأن الصراع عليها يُبقي المجتمع في حالة الحمى. وعليه أن ينظّم الصناعة بحيث يتم تأكيد الصفة الوسيلية للنشاط الاقتصادي بتابعيّته للقصد الاجتماعي الذي تجري المثابرة عليه.»(11)

---

(11) **Ibid.**, pp.183,1840

وإن دارساً من أبرز الدارسين المعاصرين للحضارة الصناعية في الولايات المتحدة، هو إلتون مايو Elton Mayo ، قد شارك دوركيم في وجهة نظره، ولو بحذر أشد بعض الشيء. وقال، «إنه لصحيح أن مشكلة اختلال النظام الاجتماعي، وماينجم عنها من «الأنومي» anomie ، من المحتمل أن توجد في شيكاغو بشكل أكثر حدة مما هي في أجزاء الولايات المتحدة الأخرى. ومن المرجّح أنها مسألة أشد إلحاحاً في الولايات المتحدة مما هي في أوربا. ولكنها مشكلة نظام في النمو الاجتماعي يهتم به العالم بأسره.»[12] ويقول مايو في مناقشته الانشغال الحديث بالنشاطات الاقتصادية: «كما نزعت دراساتنا السياسية والاقتصادية مدة 200 سنة إلى ألاّ تضع في حسبانها إلا الوظائف الاقتصادية المرتبطة بالعيش، فإننا في حياتنا الفعلية كذلك قد سمحنا عن غير قصد لمتابعة النمو الاقتصادي بأن يقودنا إلى وضع من أوضاع الانحلال الاجتماعي الواسع. ... ومن المرجّح أن عمل الإنسان يمثّل أهم وظيفة له في المجتمع؛ ولكن إذا لم يوجد نوع من الخلفية الاجتماعية المتكاملة مع حياته، فإنه لايمكن أن يعزو إلى عمله قيمة. ويبدو أن مكتشفات دوركيم في فرنسا القرن التاسع عشر تنطبق على أمريكا القرن العشرين.»[13] وبالإشارة إلى دراسته الشاملة لموقف عمال هوثورن Hawthorne من عملهم، يتوصل إلى النتيجة التالية: «إن إخفاق العمال والمشرفين في فهم عملهم وظروف العمل، الذي هو الإحساس واسع الانتشار بالعبث الشخصي هو عامّ في العالم المتحضّر، وليس مجرد صفة مميزة لشيكاغو. وإيمان الفرد بوظيفته الاجتماعية وتضامنه مع جماعته- أي قدرته على التعاضد في العمل- يختفيان، وجزئياً يقضي عليهما التقدم العلمي والتقني السريع. ومع هذا الإيمان يزول

---

(12) Elton Mayo, **The Human Problems of an Industrial Civilization**, The Macmillan Company, New York, 1933,p.125
(13) **Ibid.**,p.131.

إحساسه بالأمن وبحسن حاله كذلك، ويبدأ في إظهار تلك المطالبات المبالَغ فيها في الحياة التي وصفها دوركيم.»[14] ولايتفق مايو مع دوركيم على المسألة الماهوية في تشخيصه وحسب، بل يتوصّل كذلك إلي النتيجة النقدية التي لم يحدث في نصف القرن من الجهد العلمي بعد دوركيم إلا تقدم ضئيل جداً في فهم المشكلة. ويكتب، «بينما كنا مهتمين في المجالين المادي والعلمي بتنمية المعرفة والتقنية، فقد قنعنا في المجالين الإنساني والسياسي- الاجتماعي بالتخمين العرَضي والتلمّس الانتهازي.»[15] وأكثر من ذلك، «يواجهنا، إذن، أننا في الميدان المهم للفهم الإنساني والتحكّم الإنساني جَهَلَة بالحقائق الواقعة وطبيعتها؛ وقد تركتنا انتهازيتنا في الإدارة والبحث الاجتماعي عاجزين عن أي شيء إلا عن التفتيش العقيم عن الكارثة المتراكمة. ... وهكذا نحن مرغَمون على انتظار أن يشفى الكائن الاجتماعي أو يفنى، من دون عون طبي وافٍ بالحاجة.»[16] وفي حديثه عن تخلّف نظريتنا السياسية بصورة أكثر تخصيصاً، يعلن: «مالت نظريتنا السياسية على الأغلب إلى الارتباط بأصولها التاريخية: فأخفقت في أن تنشئ أصلاً بحثاً متيناً في البنية المتبدّلة للمجتمع وأن تثابر عليه. وفي غضون ذلك خضع السياق الاجتماعي، وهو الظرف الفعلي للشعوب المتحضّرة، لأنواع كثيرة جداً من التبدّلات بحيث إن مجرد الإعلان عن الصيغ القديمة يبدو فارغاً ولايُقنع أحداً.»[17]

ويتوصّل دارس جِدّي آخر للمشهد الاجتماعي المعاصر، هو «ف. تانبوم» F.Tannebaum، إلى نتائج ليست منفصلة عن نتائج توني، على الرغم من أن تانبوم يؤكد الدور المحوري لنقابة العمال، خلافاً لإلحاح توني على مشاركة

---

(14) **Ibid**.,p.159.
(15) **Ibid**., p.132.
(16) **Ibid**.,p.169,170.
(17) **Ibid**.,p.138.

العمال المباشرة. وتانبوم في اختتامه «فلسفة العمل» عنده يكتب: «كان الخطأ الأكبر في القرن الماضي هو افتراض أن المجتمع الكلي يمكن أن ينَظّم على أساس الحافز، على أساس الربح. وقد أثبتت نقابة العمال أن تلك الفكرة باطلة. وبرهنت مرة أخرى أن البشر لايحيون بالخبز وحده. ولأن الشركة لايمكن أن تقدّم إلا الخبز أو الكعك، فهي ليست أهلاً لتلبية متطلبات الحياة الجيدة. والنقابة، مع كل عيوبها، يمكن أن تُنقذ الشركة وكل فعالياتها بدمجها في "المجتمع" الطبيعي، الذي هو قوتها العاملة المتماسكة، وبإمدادها بالمعاني التي تمتلكها كل المجتمعات الحقيقية، المعاني التي تمنح الإنسان ثروة من المثالية في رحلته بين المهد واللحد. ولايمكن أن تتضمن تلك المعاني توسيع الحافز الاقتصادي. وإذا كان للشركة أن تبقى، فيجب أن تُحبى بدور أخلاقي في العالم، لامجرد دور اقتصادي. ومن وجهة النظر هذه، فإن تحدّي نقابة العمال للإدارة نافع ويبعث على الأمل. إن ذلك هو سبيل، ولعله السبيل الوحيد المتاح، لإنقاذ قيم مجتمعنا الديمقراطي، والنظام الصناعي المعاصر كذلك. وإلى حد ما لابد للشركة وقوتها العاملة من أن تصبح جماعة مندمجة واحدة وأن تكفّ عن أن تكون بيتاً منقسماً وفي حالة حرب كما يظهر.»(18)

ولويس ممفورد، الذي تشترك كتاباته مع أفكاري في أمور كثيرة، يقول هذا حول حضارتنا المعاصرة: «إن أشد نقد يمكن أن يوجّهه المرء إلى الحضارة الحديثة هو أنها بصرف النظر عن النظر عن الأزمات والكوارث التي هي من صنع البشر، **لاتهتم** إنسانياً. ...

«وفي النهاية، لايمكن لمثل هذه الحضارة إلا أن تُنتج الإنسان الجماهيري، العاجز عن الاختيار، العاجز عن النشاطات العفوية، الموجّهة ذاتياً: وفي أفضل

(18) Frank Tannebaum, **A Philosophy of Labor,** A. Knopf, Inc., New York,1952, p. 168.

الأحوال الصابر، والمقبل على التعلّم، والمتدرّب على العمل الرتيب النظامي إلى درجة تكاد تستدعي الشفقة، ولكنه غير مسؤول بصورة متزايدة وتتضاءل خياراته شيئاً فشيئاً: وهو أخيراً مخلوق تحكمه على الأغلب منعكساته المشروطة- النمط المثالي الذي ترغب فيه، إذا لم تحقّقه تماماً، وكالات الإعلان أو منظمات البيع في التجارة الحديثة، أو دائرة الدعاية ومكاتب التخطيط في الحكومات التوتاليتارية أو شبه التوتاليتارية. وأجمل إطراء لهذه المخلوقات هو: «إنهم لايتُعبون.» وأسمى فضيلة هي: «إنهم لايمدّون أعناقهم.» وأخيراً، فإن هذا المجتمع لايُنتج إلا مجموعتين من الناس: هما الشارطون والمشروطون؛ الهمجيون الفاعلون والسلبيون. ولعل فضح هذا النسيج من البهتان، وخداع الذات، والخواء هو ماجعل عرض فيلم «موت البائع» شديد التحريك لنفوس المشاهدين الأمريكيين المتمدّنين الذين شاهدوه.

«والآن من الواضح أن هذه الفوضى الآلية الشاملة ليست مخلّدة للذات، لأنها تُهين الروح الإنسانية وتُذلّها؛ وكلما صارت أشدّ تضييقاً وفعالية، كانت ردة الفعل الإنسانية عليها أشدّ عناداً. وفي مآل الأمر، لابد أن تدفع الإنسان الحديث إلى التمرد الأعمى، أو الانتحار، أو إلى التجدّد: وهي إلى الآن لم تعمل إلا في الاتجاهين الأول والثاني. وعلى ضوء هذا التحليل، فإن الأزمة التي تواجهنا الآن ستكون ملازمة لثقافتنا ولو أنها، بمعجزة ما، لم تطلق العنان كذلك لأنشط التفككات التي حدثت في التاريخ الحديث.»[19]

ومع أن أ. ر. هيرون A .R . Heron، مؤيد للرأسمالية عن اقتناع وكاتب ذو ميل أكثر محافظة بكثير من الكتّاب الذين تم الاستشهاد بهم إلى الآن، فإنه يصل إلى

---

(19) L. Mumford, **The Conduct of Life**, Harcourt, Brace & Company, New York, 1951,pp.14 and 16.

نتائج نقدية هي في ماهيتها شديدة القرب من نتائج دوركيم ومايو. وهو في كتابه «لماذا يعمل الناس»، الذي هو اختيار «النادي التنفيذي للكتاب في نيويورك» سنة 1948، يكتب: «إنه لأمر أخيولي أن نتصور جمعاً غفيراً من العمال يرتكبون الانتحار الجماعي بسبب الضجر، والإحساس بعدم الجدوى، والإحباط. ولكن الطبيعة الأُخيولية للصورة تختفي عندما توسّع مفهومنا للانتحار ليتجاوز قتل الحياة المادية للجسد. إن الإنسان الذي استكان لحياة خالية من التفكير، والطموح، وعزة النفس، والإنجاز الشخصي، قد استكان لموت الصفات الخاصة التي هي العناصر المميزة للحياة الإنسانية. إن ملء الفراغ في المعمل أو المكتب بجسده المادي، وقيامه بالحركات التي تصمّمها أذهان الآخرين، واستخدامه القوة البدنية، أو إطلاقه قوة البخار أو الكهرباء، ليست في ذاتها مشاركات من القدرات الجوهرية للبشر.

«وهذه المطلوبية غير الكافية عند القدرات البشرية قد لايدل عليها بقوة أكثر من الإشارة إلى التقنيات الحديثة بالنسبة إلى وضع العمال في مواضعهم. وتُظهر التجربة أن هناك مهناً، عدداً رهيباً منها، لايمكن ملؤها بصورة مُرضية بأشخاص من ذوي الذكاء العادي أو المتفوق. ولاجواب عن القول إن الأعداد الكبيرة من ذوي الذكاء المتدنّي تحتاج إلي المهن. وتشترك الإدارة في المسؤولية مع السياسيين الحكوميين، والوزراء، والمربيّن عن تحسين الذكاء فينا جميعاً. وفي الديمقراطية ستحكمنا دائماً أصوات الشعب بوصفه شعباً، وفي جملته الذين يكون ذكاؤهم الفطري منخفضاً أو الذين تَعوَّق نموُّهم الذهني والروحي الممكن.

«علينا ألا نتخلّى عن الفوائد المادية التي جنيناها من التكنولوجيا والإنتاج الضخم وتخصيص المهمات. ولكننا لن نحقّق مثُل أمريكا إذا خلقنا طبقة عمال تُنكر اغتباطات العمل المهم. ولن يكون في مقدورنا أن نحافظ على تلك المثُل إذا لم نستخدم كل وسيلة في الحكومة، والتربية، والصناعة لتحسين القدرات البشرية عند

أولئك الذين هم حكّامنا -عشرات الملايين من الرجال العاديين والنساء العاديات. وجانب من المهمة الموكولة إلى الإدارة هو توفير شروط العمل التي سوف تُعتق الغريزة الإبداعية عند كل عامل، وتُطلق العنان لقدرته البشرية -الإلهية على التفكير.»[20]

وبعد سماعنا أصوات علماء اجتماع مختلفين، دعونا نختتم هذا الفصل بالاستماع إلى ثلاثة رجال من خارج مجال العلم الاجتماعي هم: «أ. هكسلي»، و«أ. شفايتسر»، و«أ. أينشتاين». إن اتّهام هكسلي لرأسمالية القرن العشرين تتضمنه روايته «العالم الجديد الشجاع». ففي هذه الرواية(1931)، يصوّر صورة لعالم مؤتمت من الواضح أنه مجنون ومع ذلك لايختلف عن الواقع سنة 1954 إلا في التفصيلات وإلى حد ما في الدرجة. وهو يرى أن الخيار الوحيد هو حياة الهمج الذين تتناصف ديانتهم عبادة الخصب وشراسة الندامة. وفي المقدمة المكتوبة للطبعة الجديدة من **العالم الجديد الشجاع** (1946) يقول: «لنفترض، إذن، أننا قادرون على التعلّم من هيروشيما بمقدار ماتعلّم أجدادنا من ماغدبورغ Magdeburg، فقد نتطلع بالفعل لا إلى عهد السلام، بل إلى عهد الحرب المحدودة والمخرِّبة جزئياً فقط. ويمكن أن يُفترض أنه في ذلك الحين سوف تُسخّر الطاقة النووية للاستخدامات الصناعية. ومن الواضح جداً أن تكون النتيجة سلسلة من التبدّلات الاقتصادية والاجتماعية غير المسبوقة في سرعتها واكتمالها. وكل نماذج الحياة الإنسانية الموجودة ستتصدّع وسيجري على عجل تلفيق نماذج جديدة لتتطابق مع واقع الطاقة الذرية غير الإنسانية. بروكرَستيز (*) في ثوب حديث، والعالم النووي

---

(20) A. R. Heron, **Why Men Work**, Stanfond University Press, Stanford, 1948,pp.121,122.

(*) بروكرستيز Procrustese : قاطع طريق في الأسطورة اليونانية كان يضع من يأسره في سرير فيمطّ جسمه حتى يكون بطول السرير أو يقطع أطرافه إذا كان أقصر من السرير. **(المترجم)**.

سوف يهيئ السرير الذي يجب أن يضطجع عليه البشر ؛ فإذا لم يتلاءم البشر مع السرير- حسناً، إن ذلك سيكون سيئاً للبشر حقاً. سوف يكون هناك شيء من المطّ ونتفة من البتر، ذلك النوع ذاته من المطّ والبتر الذي جرى من قبل منذ أن قام العلم التطبيقي بخطواته الواسعة، وفي هذه المرة فقط ستكون الأعمال أشد عنفاً من الماضي بقدر كبير. وهذه الأعمال البعيدة عن عدم الإيلام سوف توجّهها الحكومات التوتاليتارية ذات المركزية الشديدة. ولامحالة أن يكون الأمر كذلك، لأن المستقبل القريب من المرجّح أن يشبه الماضي القريب، وفي الماضي القريب فإن التبدّلات التكنولوجية السريعة، التي تحدث في اقتصاد الإنتاج الضخم وبين سكانٍ منعدمي الملكية على الغالب، كان يغلب عليها إنتاج الفوضى الاقتصادية والاجتماعية. ولمعالجة هذه الفوضى، صارت السلطة مركزية وازدادت سيطرة الحكومة. ومن المحتمل أن تصير كل حكومات العالم توتاليتارية تماماً تقريباً حتى قبل تسخير الطاقة الذرية؛ أي أنها ستكون توتاليتارية في أثناء الفترة التي يبدو فيها التسخير يقينياً تقريباً وبعدها. **ولايمكن إلا لحركة شعبية واسعة النطاق باتجاه اللامركزية والاعتماد على الذات أن توقف الميل الحالي إلى "حكم الدولة الاستئثاري"**[21] وفي الوقت الحاضر لاتوجد أمارة على أنّ حركة كهذه سوف تحدث.

«وحتماً لايوجد سبب يفسّر لماذا لابد أن تشبه التوتاليتاريات الجديدة التوتاليتاريات القديمة. والحكومة بما فيها من الهراوات وطواقم الإعدام رمياً بالرصاص، والمجاعة المصنَّعة، والأسْر الجماعي والنفي الجماعي، ليست متجردة من الإنسانية وحسب (لاأحد يهتم بذلك كثيراً في هذه الأيام)؛ بل من الواضح بالبرهان أنها غير مقتدرة- وعدم الاقتدار في عصر التكنولوجيا المتقدمة هو إثم بحق «الروح القدس». والدولة التوتاليتارية المقتدرة حقاً سوف تسيطر بالسلطة التنفيذية

(21) التأكيد مني، إ. ف.

القادرة على كل شيء للرؤساء السياسيين وجيشهم من المدراء على سكان من العبيد الذين لايقتضي إكراههم، لأنهم يحبون عبوديتهم. وجعلهم يحبونها هو المهمة التي تُسنَد، في الدول التوتاليتارية الحالية، إلى وزراء الدعاية، ومحرري الصحف ومعلمي المدارس. ولكن مناهجهم لاتزال فِجّة وغير علمية. وكانت مفخرة اليسوعيين القديمة، وهي أنهم إذا أُسند إليهم تعليم الطفل استطاعوا الإجابة لأن آراء الإنسان الدينية هي نتاج التفكير الرَّغْبي. ومن المرجّح أن المعلّم الحديث أقل اقتداراً إلى حد ما في اشتراط منعكسات تلامذته مما كان الآباء أصحاب الفضيلة الذين قاموا بتعليم ڤولتير. وانتصارات الدعاية العظمى قد تمّت، لابعمل شيء ما، بل بالكفّ عن العمل. والعظيم هو الحق، ولكن يظل الأعظم، من وجهة نظر عملية، هو السكوت عن الحق. ولكن باللجوء إلى عدم ذكر بعض الموضوعات على الإطلاق، وإنزال مايدعوه تشيرتشل "الستار الحديدي" بين الكتل وتلك الوقائع والحجج التي هي من قبيل مايعدّه المدراء السياسيون المحليون غير مرغوب فيه، فقد أثّر الدعائيون التوتاليتاريون في الرأي بصورة أكثر فعالية بكثير مما استطاعوا أن يفعلوه بأبلغ التنديدات، وبالتفنيدات المنطقية الأشد قسرية. ولكن السكوت ليس كافياً. وإذا كان من الضروري تجنّب الاضطهاد والتصفية والأعراض الأخرى للصدام الاجتماعي، فلابد من أن تكون الجوانب الإيجابية في الدعاية فعالة فعالية الجوانب السلبية. وسيكون أهم «مشاريع مانهاتن» هو الأبحاث واسعة المدى التي تكون بتكليف حكومي فيما سيدعوه الساسة والعلماء المشاركون «مشكلة السعادة»- وبكلمات أخرى، مشكلة جعل الناس يحبون عبوديتهم. ومن دون أمن اقتصادي ليس في الإمكان أن توجد محبة للعبودية؛ ومن أجل الإيجاز، أفترض أن السلطة التنفيذية القادرة على كل شيء ستنجح هي ومدراؤها في حل مشكلة الأمن الدائم. ولكن الأمن ينحو بسرعة إلى أن يستهان به. وإنجازه هو مجرد ثورة سطحية، خارجية. ولايمكن أن يقوم حب العبودية إلا نتيجة ثورة شخصية عميقة

في أذهان البشر وأجسادهم. ولإحداث تلك الثورة، نحتاج، فيما نحتاج إليه، إلى المكتشفات والمبتكرات التالية. أولاً، تقنّية في الإيحاء تدخل فيها تحسينات كثيرة- من خلال اشتراط الطفل الصغير، وفيما بعد، بعون من العقاقير، مثل الـ«سكوبولامين» scopolamine . ثانياً، علم بالفوارق البشرية مكتمل النشوء، يمكّن مدراء الحكومة من أن يخصّصوا لأي فرد مكانه أو مكانها المناسب في التراتب الاجتماعي والاقتصادي. (من دأب الأشخاص الذين لايكونون في موضعهم المناسب أن تتكوّن لديهم أفكار خطرة حول النظام الاجتماعي وأن يُعْدوا الآخرين باستياءاتهم.) ثالثاً(مادام الواقع، مهما كان يوتوبياً، هو شيء يشعر الناس بالحاجة إلى أن ينالوا عطلاً متكررة جداً منه)، فإن البديل من الكحول والمخدّرات الأخرى هو شيء أقل إيذاء وأكثر منحاً للّذة من مشروب «الجن» gin أو الهَروين heroin في وقت واحد. رابعاً (ولكن هذا سيكون مشروعاً طويل الأجل، من شأنه أن يؤدي إلى توصّل أجيال السلطة التوتاليتارية إلى نتيجة ناجحة)، نظام مُحكَم لتحسين النسل، مصمّم لتوحيد قياس النتاج البشري ولتسهيل مهمة المدراء. وفي «**العالم الجديد الشجاع**» قد دُفع توحيد القياس هذا إلى الحدود الأُخيولية القصوى، ولو أن ذلك قد لايكون مستحيلاً. ونحن تقنياً وأيديولوجياً لانزال على مسافة بعيدة عن الرضّع من القارورات ومجموعات أشباه المأفونين عند بوكانوڤسكي Bokanovsky ولكن عندما تصل قوة الهواء إلى / 600 / من يدري ماذا يمكن ألا يحدث؟ وفي غضون ذلك فإن الملامح الأخرى المميّزة للعالم الأسعد والأكثر استقراراً- المساوية لجسد الحيوان وتعليم الدروس في أثناء النوم والنظام العلمي للطبقات الاجتماعية- من المحتمل ألا تكون أبعد من ثلاثة أجيال أو أربعة. ولايبدو أن التخليط الجنسي في «العالم الجديد الشجاع» بعيد جداً. وتوجد الآن مدن أمريكية معيّنة يتساوى فيها عدد حوادث الطلاق مع عدد عقود القران. ولاريب أنه، في بضع سنوات، سوف تباع رُخص الزواج كما تباع رُخَص الكلاب، سلعة مدتها اثنا عشر شهراً، من دون

قانون ضد تغيير الكلاب أو الاحتفاظ بأكثر من حيوان واحد في وقت واحد. وعندما تتضاءل الحرية السياسية والاقتصادية، يكون من شأن الحرية الجنسية أن تزداد على سبيل التعويض. والدكتاتور (إذا لم يكن بحاجة إلى عَلَف المدافع (*) والأُسَر التي يستعمر بها الأرض الخالية أو المفتوحة) سوف يُحسن صنعاً بتشجيع تلك الحرية. وبالاقتران مع حرية حلم اليقظة تحت تأثير المخدِّرات والسينما والإذاعة، فإن ذلك سيساعده على أن يَرُوض أتباعه على العبودية التي هي قدرهم.

وبعد أخذ كل الأمور بعين الاعتبار، يبدو كأن اليوتوبيا أقرب إلينا من أي أحد، ولم نستطع أن نتخيلها إلا قبل خمس عشرة سنة. ثم قذفتُها إلى مسافة ستمائة سنة في المستقبل. واليوم يبدو من الممكن تماماً أن تحلّ الفظاعة عندنا ضمن قرن واحد. أي إذا أحجمنا عن قطع أنفسنا قطعاً صغيرة في الفاصلة الزمنية. وبالفعل، إذا لم نختر اللامركزية واستخدام العلم التطبيقي، لابوصفه غاية يجب على البشر أن يكونوا وسيلة له، بل بوصفه وسيلة لإنتاج فئة من الأفراد الأحرار، فليس لدينا إلا خياران نختار منهما: إما عدداً من التوتاليتاريات القومية ذات الإعداد العسكري، التي يكون في جذرها رعب القنبلة الذرية ونتيجتها دمار الحضارة (أو، إذا كانت الحرب محدودة، دوام العسكرانية)؛ وإما الخيار الآخر وهو التوتاليتارية فوق القومية، التي تُحدِثها الفوضى الاجتماعية الشاملة الناجمة عن التقدم التكنولوجي السريع عموماً والثورة الذرية خصوصاً، والتي تتطور، في ظل الحاجة إلى الفعالية والاستقرار، إلى الاستبداد الرفاهي لليوتوبيا. أنت تدفع مالك وتأخذ خيارك.»(22)

(*) عَلَف المدافع cannon fodder : الأشخاص الذين يُقتلون في الحرب وكأنهم غذاء لنيران المدافع. **(المترجم)**

(22) A. Huxley, **Brave New World**, The Vanguard Library, London, 1952, pp.11-15.

وهذا مـالدى ألبرت شـفـايتـسـر Albert Schweitzer وألبـرت أينشتـاين من القول في الثقافة الحالية، وربما كانا أكثر من أي شخص حي يُظهران أعلى درجات التطور في المأثورات الفكرية والأخلاقية للثقافة الغربية.

يكتب ألبرت شڤايتسر: «يجب أن يُخلَق الرأي العام الجديد بصورة شخصية وغير إقحامية. والرأي العام القائم تكفله الصحافة، والدعاية، والمنظّمة، والتأثير المالي وغيره من التأثيرات التي تكون تحت التصرّف. وهذه الطريقة غير الطبيعية في نشر الأفكار يجب أن تعارضها الطريقة الطبيعية، التي تنتقل بها الفكرة من إنسان إلى إنسان وتعتمد حصراً على حقيقة أفكارنا وتقبّل السامع للحقيقة الجديدة. والطريقة غير المدجّجة بالأسلحة، التي تتّبع الكفاح الفطري والطبيعي للروح الإنسانية، يجب أن تهاجم الأخرى، التي تواجهها، كما واجه جالوتُ داودَ، في الدرع القوي للعصر.

«وليس هناك تشبيه تاريخي يمكن أن يقول الكثير حول الصراع الذي لابد أن تنجم عنه الفاقات. ولاريب أن الماضي قد شهد صراع الفرد ذي التفكير الحر مع الروح المقيَّدة لمجتمع بأسره، ولكن المشكلة لم تقدم نفسها بالمقدار الذي تقدّمه به اليوم، لأن تقييد الروح الجماعية كما تقيدها اليوم المنظمات الحديثة، والهوجائية الحديثة، والعواطف الشعبية الحديثة، إنما هو ظاهرة لم يسبق لها مثيل في التاريخ.

«فهل سيمتلك إنسان اليوم القوة لإنجاز ماتتطلّبه الروح منه، وما يود العصر أن يجعله محالاً؟

وفي المجتمعات مفرطة التنظيم التي لها سلطة عليه بمائة طريقة، عليه مرة أخرى أن يصبح بطريقة ما شخصية مستقلة فيصدّ بذلك تأثيرها. وسوف يستخدمون كل الوسائل لإبقائه في ذلك الوضع من انعدام الشخصية الذي يناسبهم. وهم يخافون الشخصية لأن الروح والحقيقة، اللتين يودّون كمّهما،

تجدان فيها وسيلة للتعبير عن نفسيهما. ولسوء الحظ، فإن سلطتهم كبيرة كِبَر خوفهم.

«وهناك تحالف قوي بين المجتمع في كليته وظروفه الاقتصادية. وبصلابة شرسة أدّت تلك الظروف إلى تنشئة إنسان اليوم كائناً من دون حرية، من دون رباطة جأش، ومن دون استقلال، وباختصار كائناً بشرياً مليئاً بالنقائص إلى حد أنه تُعوِزه خصائص الإنسانية. وهي آخر الأشياء التي يمكن أن نغيّرها. وحتى لو سلّمنا بأن تلك الروح لابد أن تبدأ عملها، فإننا لن نكتسب السيطرة على هذه القوى إلا ببطء وبصورة ناقصة. وبما أن ذلك مطلوب من الإرادة، فإنه يوجد في ظروف حياتنا ما يرفض السماح به.

«وما أثقل المهمات التي على الروح أن تأخذها بيدها! إن عليها أن تخلق القدرة على فهم الحقيقة التي هي صحيحة حقاً حيث لايجري الآن تداول شيء إلا الحقيقة الدعائية. وعليها أن تخلع النعرة الوطنية اللئيمة عن العرش، وتبوئ الوطنية النبيلة التي تهدف إلى الغايات الجديرة بالجنس البشري كافة، في الدوائر التي تحافظ فيها المسائل الميؤوس منها في النشاطات السياسية الماضية والحاضرة على توهّج العواطف القومية حتى بين الذين يودّون في قلوبهم أن يتحرروا منها عن طيب نفس. إن عليها أن تجعل فكرة أن الحضارة هي اهتمام كل الناس والبشرية في كليتها معترَفاً بها من جديد في الأماكن التي تُعبد فيها الحضارة القومية بوصفها وثناً، وأن تستلقي فكرة الحضارة الواحدة المشتركة وقد تكسّرت حطاماً. وعليها أن تحافظ على إيماننا بالدولة المتحضّرة، ولو أن دولنا الحديثة التي خربتها الحرب، روحياً واقتصادياً، ليس لديها الوقت للتفكير في مهمات الحضارة، ولاتجرؤ على تركيز اهتمامها على أي شيء إلا مسألة كيف تستعمل كل الوسائل الممكنة، حتى الوسائل التي تقوّض تصوّر العدالة من أساسه، لجمع المال الذي تطيل به وجودها.

إن عليها أن توحّدنا بإعطاء مثال فريد للناس المتحضّرين، وهذا في عالم سلبت فيه إحدى الأمم جارتَها كل إيمان بالإنسانية، والمثالية، والاستقامة، والمعقولية، والصادقية، وكل ذلك على السواء قد جاء تحت هيمنة السلطات التي تجعلنا نغوص في الهمجية بصورة أعمق على الدوام. ويجب أن نصل إلى الاهتمام المتركّز على الحضارة حين تستحوذ الصعوبة المتزايدة في جني الرزق على تركيز الجماهير على الهموم المادية أكثر فأكثر، وتجعل كل الأمور الأخرى تبدو لهم مجرد ظلال. وينبغي أن تمنحنا الإيمان بإمكان التقدّم حين يصبح رد فعل الاقتصادي على الروحي أخبث كل يوم ويسهم في الإفساد الأخلاقي دائم التنامي. وعليها أن تمنحنا أسباباً للأمل في وقت تخذلنا فيه باستمرار، لاالمؤسسات والجمعيات الدنيوية والدينية وحسب، بل يخذلنا كذلك الناس، الذين يُنظَر إليهم على أنهم قادة، وفيه يُظْهر الفنانون وأصحاب المعرفة أنفسهم داعمين للهمجية، والمشاهيرُ الذين يحسبهم الناس مفكرين، ويتصرفون في الظاهر على أنهم كذلك، ينكشفون حين تأتي الأزمة، بأنهم ليسوا أكثر من كتّاب وأعضاء أكاديميات.

«وكل هذه العوائق تعترض سبيل إرادة الحضارة. فاليأس البليد يرفرف حولنا. وكم هو مفيد أن نفهم الآن رجال الانحطاط الروماني- اليوناني، الذين وقفوا أمام الأحداث عاجزين عن المقاومة، وبتركهم العالم لمصيره، ارتدّوا إلى ذواتهم الداخلية! ونحن مثلهم، تشوّشنا تجربة الحياة. ومثلهم، نسمع الأصوات المغرية التي تقول لنا إن الشيء الوحيد الذي يمكن له بعدُ أن يجعل الحياة محتملة هو أن نعيش من أجل الحاضر. ويقال لنا إن علينا أن نتخلّى عن أية رغبة في التفكير أو الأمل في أي شيء يتجاوز مصيرنا الشخصي. وعلينا أن نجد الراحة في الاستقالة.

«ومعرفة أن الحضارة تتأسس على نوع من نظرية الكون، لايمكن اللجوء إليها إلا من خلال اليقظة الروحية، وإرادة الخير الأخلاقي للجنس البشري على وجه

العموم، تُرغمنا على أن نوضّح لأنفسنا تلك الصعوبات على طريق إعادة ولادة الحضارة التي من شأن التأمّل العادي أن يسهو عنها. ولكنها في الوقت ذاته ترفعنا فوق كل اعتبارات الممكن أو المحال. وإذا أمدّتنا الروح الأخلاقية بأرض ثابتة وافية في مجال الأحداث لجعل الحضارة واقعاً، فإننا سنعود إلى الحضارة، إذا عدنا إلى نظرية مناسبة في الكون والاقتناعات التي تُحدِثها هذه الأرض حقاً.»[23]

وفي مقالة صغيرة عنوانها «لماذا الاشتراكية» يكتب أينشتاين: «لقد وصلتُ الآن إلى المسألة التي يمكن لي فيها أن أشير باختصار إلى مايشكّل عندي ماهية أزمة عصرنا. وهي تتصل بالعلاقة بين الفرد والمجتمع. فقد صار الفرد أكثر شعوراً مما كان في أي وقت مضى باعتماده على المجتمع. ولكنه لم يَخبُر هذا الاعتماد بوصفه ذخراً إيجابياً، بوصفه رابطة عضوية، بوصفه قوة صائنة، بل بوصفه تهديداً لحقوقه الطبيعية، أو حتى لوجوده الاقتصادي. ويضاف إلى ذلك أن موضعه في المجتمع يتحدّد بحيث يجري التشديد على الدوافع الأنانية لبنيته باستمرار، في حين أن دوافعه الاجتماعية، التي هي أضعف بطبيعتها، تزداد سوءاً باطّراد. وكل البشر، مهما كانت مكانتهم في المجتمع، يعانون من عملية ازدياد السوء هذه. وهم من دون أن يعرفوا أنهم سجناء أنانيتهم، يشعرون بعدم الأمن، والعزلة، والحرمان من الاستمتاع الفطري والبسيط وغير المتحذلق بالحياة.

ولايمكن للإنسان أن يعثر على المعنى في الحياة، القصيرة والخطرة كما هو معروف، إلا من خلال منح نفسه للمجتمع.»[24]

---

(23) Quoted from **Man and God** by V. Gollancz, Houghton Mifflin Company, Boston, 1951,p.216 ff.

(24) A. Einstein, "Why Socialism," in **Monthly Review**, Vol.I,i 1949,pp.9-15.

الفصل السابع

إجابات متنوّعة

في القرن التاسع عشر رأى أصحاب الرؤى سيرورة الانحطاط وإعدام الصفات الإنسانية خلف سحر المجتمع الغربي وثرائه وسلطته السياسية. وقد استسلم بعضهم لضرورة هذا الاتجاه نحو الهمجية، وأعلن بعضهم بديلاً. ولكن سواء أقاموا باتّخاذ هذا الموقف أم ذلك، فقد قام نقدهم على مفهوم ديني- إنساني للإنسان والتاريخ. وكانوا بنقدهم لمجتمعهم يتجاوزونه. ولم يكونوا من النسبويين الذين يقولون، مادام المجتمع يؤدي وظيفته فهو مجتمع سوي وجيد- ومادام الفرد متوافقاً مع مجتمعه فهو فرد سوي وصحيح. وسواء أفكّرنا في بوركهارت أم برودون، في تولستوي أم بودلير، في ماركس أم كروبوتكين، وجدنا أنه كان لديهم مفهوم للإنسان هو في ماهيته مفهوم ديني وأخلاقي. فالإنسان غاية، ويجب ألا يُستعمل وسيلة؛ والإنتاج المادي هو للإنسان، وليس الإنسان من أجل الإنتاج المادي؛ وغاية الحياة هي تفتّح القدرات الإبداعية؛ وغاية التاريخ هي تحويل المجتمع إلى مجتمع تسوده العدالة والحقيقة- هذه هي المبادئ التي قام عليها كل النقد للرأسمالية الحديثة، صراحةً أو ضمناً.

وكانت هذه المبادئ الدينية- الإنسانية كذلك الأساس للمقترحات من أجل

مجتمع أفضل. وفي الواقع، فإن التعبير الأساسي عن الحماسة الدينية في السنوات المائتين الأخيرة موجود على وجه الدقة في تلك الحركات التي انسلخت عن الديانة التقليدية. وكان الدين بوصفه منظمة وشهادة بالعقيدة القطعيّة يمارَس في الكنائس؛ أما الدين بمعنى التوهّج الديني والإيمان الحي فيمارسه المعارضون للمتدينين إلي حد كبير.

ولإعطاء العبارات التي قلناها مادة أوفى من الضروري أن ندرس بعض الملامح البارزة في نمو الثقافة الغربية المسيحية. فبينما لم يكن للتاريخ عند اليونان هدف أو قصد أو غاية، كان المفهوم اليهودي- المسيحي للتاريخ يتميز بفكرة أن معناه الصميمي هو خلاص الإنسان. وكان رمز هذا الخلاص النهائي هو المسيح الموعود؛ والزمن ذاته هو الزمن المسيحي. على أنه يوجد مفهومان مختلفان للـ«إسكاتون» eschaton، أو«آخر الأيام»، أي غاية التاريخ. أحدهما يربط أسطورة آدم وحواء التوراتية بمفهوم الخلاص. وباختصار، فإن ماهية هذه الفكرة هي أن الإنسان كان في الأصل متحداً مع الطبيعة. ولم يكن من نزاع بينه وبين الطبيعة، أو بين الرجل والمرأة. ولكن الإنسان كان مفتقراً كذلك إلى خصلة بشرية ماهوية: هي معرفة الخير والشر. ومن ثم كان عاجزاً عن القرار الحر وعن المسؤولية. وأصبح فعلُ التمرد الأول فعلَ الحرية الأول كذلك، وهكذا كانت بداية التاريخ البشري. يُطرد الإنسان من الفردوس، ويفقد انسجامه مع الطبيعة، ويوضع على قدميه. ولكنه ضعيف، ولايزال عقله قاصراً، ولاتزال قدرته على مقاومة الإغراء هزيلة. وعليه أن يوسّع عقله، وأن ينمو إلى البشرية الكاملة ليحقّق انسجاماً جديداً مع الطبيعة، ومع نفسه، ومع إخوته البشر. وهدف التاريخ هو الولادة الكاملة للإنسان، وأَنْسنته التامة. وعندئذ «ستمتلئ الأرض بمعرفة الرب، كما تغطّي المياه البحر.» وسوف تشكّل كل الأمم جماعة واحدة وسوف تتحول

السيوف إلى محاريث. وفي هذا المفهوم، لايقوم الله بفعل النعمة. فعلى الإنسان أن يرتكب أخطاء كثيرة، وعليه أن يأثم وأن يحصد العواقب. ولايحل الله له مشكلاته إلا بأن يوحي إليه بغايات الحياة. وعلى الإنسان أن يحقق خلاصه بنفسه، وأن يلد نفسه، وفي آخر الأيام سيتأسس الانسجام الجديد، السلام الجديد، [1] وستُلغى اللعنة المنطوقة على آدم وحواء، بتفتّح الإنسان في العملية التاريخية، إن جاز التعبير.

ومفهوم الخلاص الآخر القائم على فكرة المسيح، الذي أصبح سائداً في الكنيسة المسيحية، هو أن الإنسان لايستطيع أن يبرّئ نفسه من الفساد الذي خضع له نتيجة عصيان آدم. ووحده الله، بفعل من أفعال النعمة، يمكن أن ينقذه، و«**هو**» قد أنقذه بصيرورته إنساناً في شخص يسوع المسيح، الذي مات ميتة **للمخلّص** القربانية. ويصير الإنسان مشاركاً في هذا الخلاص، من خلال مناسك الكنيسة- وهكذا يوهَب نعمة الله. ونهاية التاريخ هي القدوم الثاني للمسيح- وهو حَدَث فائق الطبيعة وليس تاريخياً.

واستمر هذا الموروث في ذلك الجزء من العالم الغربي الذي ظلّت فيه الكنيسة الكاثوليكية مهيمنة عليه. ولكن الفكر اللاهوتي في بقية أوربا وأمريكا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كان يفقد حيويّته باطّراد. وكان عصر التنوير يتّصف بمحاربته للكنيسة والإكليروسية، وبظهور ما هو أبعد من ذلك بازدياد الشك وفي مآل الأمر إنكار كل المفهومات الدينية. ولكن هذا الإنكار للدين لم يكن إلا شكلاً فكرياً جديداً يعبّر عن الحماسة الدينية القديمة، ولاسيما بمقدار مايتعلق الأمر بمعنى التاريخ وقصده. وباسم العقل والسعادة، والكرامة الإنسانية والحرية، وجدت الفكرة المسيحية القديمة تعبيراً جديداً.

---

(1) في العبرية تعني كلمة «شالوم» الانسجام (التمام) والسلام معاً.

وفي فرنسا طرح كوندورسيه Condorcet ، في كتابه «رسم صورة تاريخية لتقدم الذهن البشري» Esquisse d'un Tableau Historique des Progress l'Esprit Humain (1973) ، الأساس للإيمان بالكمال النهائي للجنس البشري ، الذي من شأنه أن يُحدث عهداً جديداً للعقل والسعادة ، والذي ليست له محدِّدات . وكان قدومُ المجال المسيحي رسالةَ كوندورسيه ، التي كان من شأنها أن تؤثّر في سان سيمون ، وكونت ، وبرودون . وبالفعل ، فإن توهّج الثورة الفرنسية كان توهّجاً مسيحياً بلغة دنيوية .

وفي فلسفة التنوير الألمانية حدثت الترجمة ذاتها من مفهوم الخلاص اللاهوتي إلى اللغة الدنيوية . وأصبح كتاب «لِسنغ» Lessing «تربية الجنس البشري» Die Erziehung des Menschengeschlechts الكتاب الأشد تأثيراً في ألمانيا ، بل في فرنسا أيضاً . وكان المستقبل عند لسنغ هو عصر العقل وتحقيق الذات ، الذي تُحدثه تربية البشر ، فيحققّون بذلك بشارة الوحي المسيحي . وقد اعتقد فيخته Fichte بقدوم عهد ألفي روحي ، واعتقد هيغل بتحقيق مجال الله في التاريخ ، مترجمينِ بذلك اللاهوت المسيحي إلى هذه الفلسفة الدنيوية . ووجدت فلسفة هيغل أهم إسهام تاريخي لها في فكر ماركس . ولعل الأوضح من فكر الكثيرين من فلاسفة التنوير هو أن فكر ماركس ديني يقوم على المسيح المخلّص ، ولكن بلغة دنيوية . فكل التاريخ الماضي هو مجرد «ماقبل التاريخ» ، إنه تاريخ اغتراب الذات ؛ ومع الاشتراكية سيتم الإعلان عن مجال التاريخ الإنساني ، والحرية الإنسانية . وسيكون المجتمع غير الطبقي القائم على العدل والأخوّة والعقل بداية عالم جديد ، كان التاريخ السابق كله يتجّه نحو تشكيله .[2]

ومع أن القصد الأساسي لهذا الفصل هو تقديم أفكار الاشتراكية بوصفها أهم

(2) cf. K. L¨owith, **loc. cit.**, p.191ff.

محاولة للعثور على الإجابات عما تطرحه أمراض الرأسمالية، فإنني سوف أبحث أولاً باختصار في الإجابات التوتاليتارية، وفي الإجابة التي قد يكون من المناسب أن تُدعى الرأسمالية الفائقة.

الوثنية التسلّطية

تشترك الفاشية والنازية والستالينية في أنها قدّمت إلى الفرد المذرَّر ملاذاً جديداً وأمناً. وهذه الأنظمة هي بلوغ المنتهى في الاغتراب. فيُجعل الفرد يشعر بالعجز وعدم الأهمية، ولكن يجري تعليمه أن يُسقط كل قدراته على شخص القائد، والدولة، «الوطن الأم»، اللذين عليه أن يخضع لهما ويعبدهما. وهو يهرب من حريته إلى وثنية جديدة. وتتم التضحية بكل منجزات الفردية والعقل، منذ العصور الوسطى إلى القرن التاسع عشر على مذابح الأوثان الجديدة. وقد بُنيت الأنظمة الجديدة على الأكاذيب الفاحشة، سواء فيمايتعلق ببرامجها أو زعمائها. وكانوا يزعمون في برنامجهم أنهم يحققون نوعاً من الاشتراكية، في حين أن ماكانوا يفعلونه هو إنكار كل شيء تعنيه هذه الكلمة في الموروث الاشتراكي. ولايعيرون اهتماماً خاصاً إلا للخداع الكبير. وموسوليني، الجبان المتبجّح، قد صار رمزاً للرجولة والشجاعة، وهتلر المهووس بالتدمير، قد أُطري بوصفه باني ألمانيا الجديدة. وستالين، بارد الدم، الطموح، مدبّر المكائد، كان يصورَّ بأنه الأب المحب لشعبه.

ومع ذلك، ومع وجود عنصر مشترك، على المرء ألا يتجاهل بعض الفوارق المهمة بين الأشكال الثلاثة من الدكتاتورية. إن إيطاليا، أضعفَ القوى **الغربية** الكبيرة صناعياً، قد ظلت ضعيفة ومغلوباً على أمرها نسبياً برغم ظفرها في الحرب العالمية الأولى. وكانت طبقاتها العليا غير راغبة في أن تتولّى أي إصلاح من

الإصلاحات الضرورية، ولاسيما في المجال الزراعي، ويستولي على سكانها الاستياء العميق من الحالة الراهنة. وكان من دأبها أن تعالج جرح غرورها القومي بشعاراتها المتبجّحة وأن تحفر مجرى لامتعاض الجماهير بعيداً عن أهدافها؛ وأرادت، في الوقت ذاته، أن تحوّل إيطاليا إلى قوة اقتصادية متقدمة. وأخفقت في كل أهدافها الواقعية، لأن الفاشية لم تقم بمحاولة جِدّية لحل مشكلات إيطاليا الاقتصادية والسياسية الضاغطة.

وكانت ألمانيا، على الضد، البلد الصناعي الأكثر نمواً وتقدماً في أوربا. وعندما استطاعت الفاشية أن تكون لها وظيفة اقتصادية على الأقل، فإن النازية لم تستطع. كانت عصيانَ الطبقة الوسطى الدنيا، والموظفين العاطلين عن العمل، والطلاب، العصيان القائم على الفساد الأخلاقي الذي أحدثته الهزيمة العسكرية والتضخّم، وبصورة أخصّ البطالة في أثناء الكساد بعد العام 1929. ولكنه لم يكن بالإمكان أن تنتصر لولا الدعم الفعال من قطاعي رأس المال الصناعي والمالي، الذي كان يشعر بتهديد استياء الجماهير المتزايد من الأنظمة الرأسمالية. وكان في مجلس النواب الألماني (الرايخ ستاغ Reichstag) في أوائل الـ/ 1930/ ات أكثرية من تلك الأحزاب، التي لديها برنامج من نوع ما من معاداة الرأسمالية، عن صدق من جهة وعن عدم صدق من جهة أخرى. وأفضى هذا التهديد بالقطاعات المهمة في الرأسمالية الألمانية إلى تأييد هتلر.

وكانت روسيا النقيض تماماً لألمانيا. كانت أكثر تخلّفاً من كل القوى الأوربية الكبيرة، وقد خرجت مجدّداً من الدولة شبه الإقطاعية، ولو أن قطاعها الصناعي كان في حد ذاته شديد التطور وله مركز واحد. وخلق انهيار النظام القيصري المباغت فراغاً، إذ حلّ القوة الوحيدة الأخرى التي كان من الممكن لها أن تملأ هذا الفراغ، وهي «الجمعية التأسيسية»، فقد كان يأمل في أن يقفز مباشرة من المرحلة

شبه الإقطاعية إلى مرحلة النظام الاشتراكي المصنَّع. وعلى أية حال، لم تكن سياسة لينين نتاج يومها، بل كانت النتيجة المنطقية لتفكيره السياسي، الذي جرى تصوّره قبل سنوات كثيرة من اندلاع الثورة الروسية. وقد اعتقد، شأن ماركس، بالمهمة التاريخية للطبقة العاملة وقدرتها على تحقيق هذه الغاية بصورة عفوية. وكان يعتقد أنه لايمكن للثورة أن تنجح وأن تُمنع من أن تؤول إلى صيغة جديدة للمجتمع الطبقي إلا إذا قادت الطبقةَ العاملة مجموعةٌ جيدة الانضباط من الثوريين المحترفين، وإذا أجبرتها هذه المجموعة على تنفيذ قوانين التاريخ، كما كان لينين يراها. وكانت المسألة الحاسمة في موقف لينين هي أنه لم يكن لديه إيمان بالعمل العفوي عند العمال والفلاحين- ولم يكن لديه إيمان بهم لأنه **ليس لديه إيمان بالإنسان**. وانعدام الإيمان بالإنسان هذا هو الذي تشترك فيه الأفكار الإكليروسية والمعادية لليبرالية مع مفهوم لينين؛ ومن جهة أخرى فإن الإيمان بالإنسان هو الأساس لكل الحركات التقدمية حقاً طوال التاريخ؛ وهو الشرط الأشد جوهرية للديمقراطية والاشتراكية. والإيمان **بالبشر** من دون الإيمان **بالإنسان** هو إما غير صادق، وإما، إذا كان صادقاً، يُفضي إلى تلك النتائج التي نراها في التاريخ المأساوي لمحكمة التفتيش الدينية، وإرهاب روبسپيير Robespierreودكتاتورية لينين. وقد رأى الكثيرون من الاشتراكيين الديمقراطيين والاشتراكيين الثوريين أخطاء مفهوم لينين؛ ولم يره أحد أوضحَ مما رأته روزا لوكسمبورغ. وقد حذّرت أن الخيار الموضوع هو بين **الديمقراطية والبيروقراطية**، وأثبت نمو روسيا صحة نبوءتها. ومع أنها كانت ناقدة للرأسمالية متحمسة ولاتهاود، فقد كانت شخصاً ذا إيمان عميق لايتزعزع بالإنسان. وعندما قتلها هي و«غوستاف لانداور» Gustav Land-aur جنودُ الثورة الألمانية المضادة، كان المقصود أن يُقتل معهما تراث المذهب الإنساني في الإيمان بالإنسان. وكان هذا الانعدام للإيمان بالإنسان هو الذي جعل في الممكن للأنظمة التسلّطية أن تقهر الإنسان، سائقة إياه إلى الإيمان بوثن لاإلى الإيمان بنفسه.

وبين الاستغلال في الرأسمالية الباكرة واستغلال الستالينية لايوجد إلا فارق ضئيل؛ فالاستغلال الوحشي للعامل في الرأسمالية الباكرة، ولو أن السلطة السياسية لجهاز الدولة قد شدّت أزره، فإنه لم يمنع من نشوء الأفكار الجديدة والتقدمية؛ وفي الواقع، فقد وُلدت كل الأفكار الاشتراكية العظيمة في هذه الفترة ذاتها، الفترة التي أمكن فيها ازدهار «الأوينية»(*) وتمّ فيها القضاء بالقوة على «حركة العمال الإصلاحية» بعد عشر سنوات فقط. وبالفعل، فإن أشد أساليب الحكم رجعية في أوربا، وهو حكم القيصر، لم يكن يستخدم طرق القمع التي يمكن أن تقارَن بطرق الستالينية. ومنذ القضاء الوحشي على تمرد كرونشتات Kron-stadt، لم تقدّم روسيا أية فرصة لأي نشوء تقدمي، كما قدّمت حتى أظلم عهود الرأسمالية الباكرة. وفي عهد ستالين، فَقَد النظام السوفييتي آخر بقايا مقاصده الاشتراكية الأصلية؛ وكان قتل «الحارس القديم» للبلاشفة في الثلاثينيات مجرد التعبير المسرحي والأخير عن هذه الحقيقة. وفي الكثير من النواحي يُظهر النظام الستاليني وجوه الشبه مع الطور الباكر من الرأسمالية الأوربية، التي تتّصف بالتراكم السريع لرأس المال واستغلال العمال من دون رحمة، ولكن مع اختلاف هو أن الإرهاب السياسي يُستعمل محل القوانين الاقتصادية التي كانت تُرغم عامل القرن التاسع عشر على قبول الشروط الاقتصادية التي تُعرض عليه.

الرأسمالية الفائقة

يتمثّل القطب النقيض تماماً في بعض الأفكار التي تقترحها مجموعة من

(*) الأوينيّة Owenism : نسبة إلى المصلح الاجتماعي الويلزي روبرت أوين Robert Owen، الذي كان من أوائل المدافعين عن ملكية جمعيات العمال التعاونية لوسائل الإنتاج بدلاً من الدولة. **(المترجم)**

الصناعيين في الولايات المتحدة (وفي فرنسا كذلك)، في بحثها عن حل للمشكلة الصناعية. وفلسفة هذه المجموعة، المتّحدة في «مجلس الصناعيين الذين يتقاسمون الربح» معبَّر عنها بوضوح وفصاحة في كتاب «الإدارة التحفيزية»، من تأليف جيمس ف. لنكولن James F. Lincoln ، الذي كان في ثلاثين السنة الماضية الرئيس التنفيذي لـ«شركة لنكولن الكهربائية». وينطلق تفكير هذه المجموعة من المقدمات التي تذكّر، في بعض النواحي، بنقاد الرأسمالية الذين تمّ الاستشهاد بهم آنفاً. ويكتب لنكولن، «إن الصناعي **يركّز على الآلات ويهمل الإنسان**، الذي هو منتج الآلة ومطوّرها والذي من الواضح أن لديه طاقات كامنة أكبر بكثير. وهو لن يرى أن العباقرة الذين لم يكتمل نضجهم يقومون بالعمل اليدوي في مصنعه حيث ليست لديهم الفرصة ولايحظون بالتشجيع لإظهار عبقريتهم أو حتى ذكائهم أو حذقهم العاديين.»[3] ويعتقد المؤلف أن افتقار العامل إلى الاهتمام بعمله يخلق الاستياء الذي يُفضي إما إلى النقص في الإنتاجية وإما إلى الخصام الصناعي والصراع الطبقي. ويكتب، «أمريكا هي على مفترق الطرق في هذا الأمر. يجب إصدار قرار، وفي الحال فهناك الكثير من عدم الفهم عند الناس بوجه عام، ومع ذلك عليهم أن يختاروا. وعلى قرارهم يتوقف مستقبل الولايات المتحدة، ومستقبل الفرد.»[4] وينتقد، في خلاف تام مع معظم المدافعين عن النظام الرأسمالي، شيوع حافز الرِبح في النظام الصناعي. ويكتب «في الصناعة، تكون غاية عمل الشركة المعلَن عنها في قانون الشركة هو جني «الربح» والربح وحده. ولاأحد خارج أصحاب الأسهم، الذين يحصلون على الأرباح، والقلة من أصحاب الأسهم هم عمال في الشركة. ومادام ذلك صحيحاً، فإن غاية الربح لن

(3) J. F. Lincoln, Incentive Management, published by Lincoln Electric Co., Cleveland, 1915,pp.113,114.**(التأكيد مني، إ.ف)**

(4) **Ibid.**, p.117.

تُحدث حماسة عند العمال. فالغاية لن تؤثّر؛ وفي الواقع، يعتقد جلّ العمال أنه يُعطي الآن لأصحاب الأسهم الكثير جداً من الربح.»[5]

«إنه، أي العامل، يستاء من خداع النظريات الاقتصادية له بشأن الدفع لأدوات الإنتاج، حين يرى في كثير من الأحيان أن النفقات يبدّدها عدم الأهلية والأنانية في المراكز العليا.»[6] وهذه المنتقَدات هي إلى حد كبير جداً مثل المنتقَدات التي قدّمها نقاد الرأسمالية الاشتراكيون الكثيرون، وهي تُبدي تقديراً رصيناً وواقعياً للحقائق الاقتصادية الإنسانية. ولكن الفلسفة التي تكمن وراءها هي على النقيض تماماً من الأفكار الاشتراكية. فلنكولن مقتنع أن تنمية الفرد لايمكن أن تحدث إلا في لعبة الحياة التنافسية الضارية.»[7] «إن الأنانية هي القوة الدافعة التي تجعل الجنس البشري على ما هو عليه، بالنسبة إلى الخير أو الشر. ومن ثم، فهي القوة التي علينا أن نعتمد عليها، كما ينبغي، إذا كان للجنس البشري أن يتقدم.»[8] ثم يمضي إلى التفريق بين الأنانية «الغبية» والأنانية «الذكية»، فالأولى هي الأنانية التي تبيح للإنسان أن يسرق، والثانية هي التي تسبّب للإنسان أن يكافح في سبيل الكمال، ولذلك يصبح أكثر ازدهاراً.[9]

ويعلن لنكولن في مناقشته حوافز العمل أنه كما أن اللاعب الهاوي الماهر الذي يتعاطى الرياضة للمتعة ليس حافزه المال، يمكن أن نستنتج أن المال ليس بالضرورة حافزاً للعمال الصناعيين، ولاالساعات القصيرة، والسلامة،

---

(5) **Ibid**., pp.106,107.

(6) **Ibid**.,p.108.

(7) **Ibid**.,p.72.

(8) **Ibid**.,p.89.

(9) **Ibid**., p.91.

والأقدمية، والأمن والقدرة على المساومة حافزاً على العمل. [10] ووفقاً له، فإن الحافز القوي الوحيد هو «التعرّف إلى قدراتنا بوساطة المعاصرين لنا وبأنفسنا.» [11] وعلى سبيل النتيجة العملية لهذه الأفكار، يقترح لنكولن منهجاً في التنظيم الصناعي «يكافَأ فيه العامل على كل مايقوم به من الأمور ذات الفائدة، ويعاقَب إذا لم يعمل هو والآخرون في كل هذه المسالك عينها. إنه عضو في فريق، ويكافَأ ويعاقب، اعتماداً على ما يمكن أن يفعله في كل الفرص للفوز في اللعبة.» [12] ولدى تطبيق هذا النظام، «يحدد رتبةَ الإنسان كلُّ الذين لديهم معرفة دقيقة بمرحلة من مراحل عمله. وفي هذا التحديد للرتبة، يكافأ أو يعاقَب. وهذا البرنامج يسير بالتوازي مع التقريظات التي تلي لعب اللعبة، أو اختيار فريق لعموم الأمريكيين. والإنسان الأفضل ينال الثناء والمكانة التي يسوّغها ويشتهيها. وفي خطة العلاوة الموصوفة الآن، يكافَأ الإنسان مكافأة فورية بنسبة إسهامه في إنجاح الشركة. والتوازي واضح. فكل إنسان يتقدّم أو يتأخّر في مكانته بحسب سجلّه الراهن. وتحدَّد رتبتُه ثلاثَ مرات في العام. ومجموع هذه التحديدات تحدّد نصيبه من العلاوة والتقدّم. وفي أثناء إعطاء كل إنسان درجته، فإن أي سؤال يود أن يسأله كأن يعرف لماذا هي درجته كذلك وكيف يمكن تحسينها يجيب عنه المسؤول التنفيذي بالتفصيل.» [13] ويتحدّد مقدار العلاوة على هذا النحو: ٦ في المائة من الربح تُعطى لأصحاب الأسهم مقطوعة من الربح. «وبعد النهوض بأعباء المقطوع من الربح، نردّ "المال التأسيسي" من أجل مستقبل الشركة. ومبلغ هذا "المال التأسيسي" يحدّده المدراء، على أساس العمليات الجارية.» [14] ويُستخدم المال التأسيسي

(10) **Ibid.**,p.99.

(11) **Ibid.**,p.101.

(12) **Ibid.**, p.109.

(13) **Ibid.**, pp.109,110.

(14) **Ibid.**, p.111.

للتوسيع والتبديل. وبعد عمليات الطرح من الأرباح هذه، تُقسّم الميزانية كلها بوصفها أُعطيات للعمال والإدارة. وتمثّل الأُعطيات مبلغاً إجمالياً يشكل من ٢٠ في المائة من الأجور والرواتب في السنة إلى ٢٨ في المائة في السنة حداً أقصى، في أثناء السنوات الست عشرة الأخيرة. والعلاوة الكلية المتوسطة لكل مستخدم كانت زهاء $40,000 في ست عشرة سنة، أي $2,500 في السنة. ولكل العمال، بقطع النظر عن العلاوة، معدّلات الأجور الأساسية ذاتها كالمعدّلات بالنسبة إلى نظائرها من الأعمال. وكان متوسّط الاستخدام يكلّف بالنسبة إلى المستخدَم في معمل لنكولن سنة 1950 مبلغ $7,701، بالمقارنة مع مبلغ $3,705 في شركة جنرال إلكتريك.[15] وفي ظل هذا النظام كانت شركة لنكولن، التي تستخدم زهاء1,000عامل ومستخدم شديدة الازدهار، وكانت قيمة المبيعات التي يقوم بها كل مستخدم زهاء ضعف غلاء قيمتها في بقية الصناعة الكهربائية الآلية. وكان عدد التوقّفات في معمل لنكولن بين سنتي 1931 و1945 صفراً، مقابل أحد عشر توقفاً في الحدّ الأدنى و96 توقفاً في الحد الأقصى في بقية الصناعة الكهربائية الآلية. وكانت معدّلات إعادة تنظيم العمال زهاء / ٢٥/ في المائة فقط من كل تلك الصناعات التصنيعية الأخرى.[16]

إن المبدأ الذي تشتمل عليه الإدارة التحفيزية يختلف في إحدى النواحي اختلافاً شديداً عن مبدأ الرأسمالية التقليدية. فبدلاً من أن تكون أجور العامل مستقلة عن جهود عمله ونتائجه، نجدها مرتبطة بها. وهو يشارك في ازدياد الأرباح، على حين يحصل أصحاب الأسهم على دخل منتظم لايرتبط مباشرة

---

(15) بما أن العلاوات تقسَّم بين العمال والمدراء، فإن المرء يود أن يعرف كم من هذا الرقم المتوسط يشير إلى الأجور، وكم من المبالغ تدفَع لأعلى الموظفين والمدّراء، وكذلك هل يشير الرقم بالنسبة إلى شركة جنرال إلكتريك إلى العمال فقط، أم كذلك إلى الموظفين في الفئات العليا من بيروقراطية الشركة.

(16) CF. Lincoln, **loc.cit.**, p.254ff.

بمكاسب الشركة. [17] وتُظهر الشركة بوضوح أن هذا النّظام قد أدّى إلى ازدياد إنتاجية العامل، وانخفاض إعادة تنظيم العمال، وغياب الإضرابات. ولكن على الرغم من أن هذا النظام يختلف في ناحية مهمة عن مفهوم الرأسمالية التقليدية وممارستها، فهو في الوقت ذاته، تعبير عن بعض أهم مبادئها، ولاسيما بمقدار مايتعلّق الأمر بالجانب الإنساني. إنه قائم على مبدأ الأنانية والتنافس، والمكافأة النقدية تعبيراً عن التقدير الاجتماعي، وهذا النظام لايبدّل ماهوياً مكانة العامل في سيرورة العمل، بمقدار مايتعلق الأمر بخواء العمل من المعنى بالنسبة إليه. وكما يشير لنكولن مرة بعد أخرى، فإن أنموذج هذا النظام هو فريق كرة القدم، وهو مجموعة من الناس تتنافس بضراوة مع كل الذين هم خارج المجموعة، ويتنافس بعضها مع بعض ضمن المجموعة، ويُحرزون النتائج في هذه الروح التعاونية التنافسية. وفعلياً، فإن نظام الإدارة التحفيزية هو النتيجة الأكثر منطقية للنظام الرأسمالي. وهو يميل إلى أن يحوّل كل إنسان، أي العامل والمستخدَم والمدير، إلى رأسمالي صغير؛ ومن دأبه أن يشجّع روح التنافس والأنانية في كل شخص، وأن يحوّل الرأسمالية على هذا النحو بحيث تشمل الأمة بأسرها. [18]

---

(17) ولكنه ليس منقطع الارتباط كذلك، مادامت حصص الأرباح عن كل سهم قد ازدادت من 2,00$ سنة 1933 إلى 8,00$ سنة 1941، فيعود المعدّل 6,00$ منذ ذلك الحين.

(18) هناك عدد كبير من المشاريع المنظَّمة في «مجلس صناعات تقاسم الربح»، التي لديها خطة جذرية تقريباً لتقاسم الربح في عملها. ومبادئها معبَّر عنها في الفقَر التالية:

«١- يعرِّف المجلس تقاسم الربح بأنه أي إجراء يدفع المستخدِم بموجبه لكل المستخدَمين، بالإضافة إلى المعدَّلات الجيدة من الأجر المنتظم، مبالغ جارية أو مؤجَّلة، لاعلى أساس إنجاز الفرد أو المجموعة وحسب، بل على أساس ازدهار العمل في كليته.

«٢- يعتبر المجلس أن الشخص الإنساني هو العامل الجوهري في الحياة الاقتصادية. وعلى الشركة الحرة أن تتأسس على حرية الفرصة لكل شخص لتحقيق أقصى نموّه الشخصي.

«٣- يرى المجلس أن تقاسم الربح يتيح أهم وسيلة تمنح العمال حرية الفرصة للمشاركة في مكافآت تعاونهم مع رأس المال والإدارة. =

وليس نظام تقاسم الربح مختلفاً عن الممارسات الرأسمالية التقليدية كما يزعم. إنه شكل ممجَّد من نظام العمل بالقطعة، مخلوط بشيء من الإغفال لأهمية معدّلات الربح المدفوعة لأصحاب الأسهم. وبالرغم من الحديث عن «الشخص الإنساني»، فإن الإدارة تحدّد كل شيء، من تحديد رتبة العمل، ومقدار علاوة العامل وحصص الأرباح، وبطريقة أوتوقراطية. والمبدأ الجوهري هو «تقاسم الربح»، وليس «تقاسم العمل». وعلى أية حال، ولو أن المبادئ ليست جديدة، فإن مفهوم تقاسم الربح مثير للاهتمام لأنه الهدف الأكثر منطقية للرأسمالية الفائقة التي يتمّ فيها التغلّب على استياء العامل بجعله يشعر أنه رأسمالي كذلك، ومشارك نشيط في النظام.

الاشتراكية

بالاضافة إلى التسلّطية الفاشيّة أو الستالينية والرأسمالية الفائقة من طراز

=«٤- بينما يعتقد المجلس أن تقاسم الربح مسوَّغ تماماً بوصفه مبدأً بماله من حق خاص، يعتبر المجلس أن تقاسم الربح المخطَّط له جيداً هو الوسيلة الفضلى لإظهار تعاون المجموعة وفعاليتها.

«٥- يرى المجلس أن تقاسم الأرباح واسع الانتشار سوف يساعد على توطيد الاقتصاد. فالمرونة في التعويضات وفي الأسعار والأرباح تتيح التأمين الأفضل للتوافق الفوري مع الأوضاع المتبدلّة، صعوداً أو نزولاً.

«٦- يؤكد المجلس أن الازدهار الوطيد لاتمكن المحافظة عليه إلا في ظل علاقة عادلة بين الأسعار والأجر والأرباح. ويعتقد أنه إذا كان من شأن اقتصادنا الحر أن يبقى، فعلى الإدارة أن تقبل مسؤولية الوصاية لترى هل تسود هذه العلاقة.

«٧- يعتقد المجلس بالأهمية العظمى لروح المشاركة الحقيقية التي يبدو أن تقاسم الربح يُحدِثها. والحل الوحيد للنزاع الصناعي هو إشاعة هذه الروح. والمجلس مقتنع، من خلال تجربة أعضائه، أن هذه المقاربة سوف تتبادلها مجموعة كبيرة من العمال.

«٨- المجلس منقطع إلى غرض توسيع تقاسم الربح بكل وسيلة عملية. وهو في الوقت ذاته لايقدم تقاسم الأرباح بوصفه الدواء الشافي من كل الأسقام. ولايمكن أن تنجح أية سياسة أو خطة في مجال العلاقة الصناعية ما لم تكن جيدة التكيّف وما لم تكن خلفها رغبةُ الإدارة الصادقة في أن تكون منصفة وإيمانُ الإدارة بأهمية الفرد الإنساني وكرامته واستجابته.»

«الإدارة التحفيزية»، فإن رد الفعل الكبير الثالث على الرأسمالية والناقد لها هو النظرية الاشتراكية. وهي في ماهيتها رؤية نظرية، خلافاً للفاشية والستالينية، قد صارت واقعاً سياسياً واجتماعياً. وكان ذلك كذلك على الرغم من أن الحكومات الاشتراكية كانت في السلطة مدة أقصر أو أطول في إنجلترا والبلدان الإسكندنافية، مادامت الأكثرية التي تعتمد عليها سلطتها كانت ضئيلة جداً بحيث لم تستطع أن تحوّل المجتمع إلى مايتجاوز البدايات التجريبية لتحقيق برنامجها.

ولسوء الحظ، ففي وقت كتابة هذه الكلمات كانت «الاشتراكية» و«الماركسية» مشحونتين بتأثير انفعالي يجعل من الصعب مناقشة هاتين المشكلتين في جو هادئ. والتداعيات التي تثيرها هاتان الكلمتان اليوم عن أناس كثيرين هي تداعيات «المادية» أو «الإلحاد» أو «سفك الدم» أو ماإلى ذلك -وهي بإيجاز، تداعيات السوء والشر. ولايمكن للمرء أن يفهم مثل رد الفعل هذا إلا إذا عرف بحق إلى أية درجة تتخذ الكلمات وظيفة سحرية، وأخذ في حسبانه تضاؤل التفكير المعقول، أي الموضوعية، ذلك التضاؤل الذي هو الصفة المميّزة لعصرنا.

والاستجابة غير العقلية التي تثيرها كلمتا الاشتراكية والماركسية يرفدها الجهل المذهل عند معظم الذين يصبحون هستيريين لدى سماعهم هاتين الكلمتين. ومع أن كتابات ماركس وكتابات الاشتراكيين الآن تتيّسر قراءتها لكل شخص، فإن جُلّ الذين يشعرون بأقصى العنف حيال الاشتراكية والماركسية لم يقرؤوا لماركس كلمة واحدة، وليست لدى غيرهم من الكثيرين إلا معرفة بالغة السطحية. وإذا لم يكن ذلك كذلك، لبدا من المحال أن تتشوه فكرة الاشتراكية والماركسية إلى الحد الذي يجري تداوله اليوم. وحتى الكثير من الليبراليين، ومن المتحررين نسبياً من ردود الأفعال الهستيرية، يعتقدون أن «الماركسية» نظام قائم على فكرة أن الاهتمام بالكسب المادي هو القوة الأفعل في الإنسان، وأنها تهدف إلى رفد الجشع المادي

وإشباعه. وإذا اكتفينا بتذكير أنفسنا بأن الحجة الأساسية التي تقال لصالح الرأسمالية هي فكرة أن الاهتمام بالكسب المادي هو الحافز الأكبر على العمل، استطعنا أن نرى بسهولة أن تلك المادية التي تُنسَب إلى الاشتراكية هي الملمح الأكثر تمييزاً للرأسمالية، ولو تجشّم أي امرئ العناء لدراسة الكتّاب الاشتراكيين بقليل من الموضوعية، لوجد أن توجّههم هو النقيض تماماً، وأنهم ينتقدون الرأسمالية لماديتها، ولتأثيرها المشلّ في القدرات الإنسانية الحقيقية عند الإنسان. وبالفعل، لايمكن أن تُفهم الاشتراكية في كل مدارسها المتنوعة إلا بوصفها أهم الحركات المثالية والأخلاقية في عصرنا.

وبقطع النظر عن كل شيء آخر، لايملك المرء إلا أن يتفجّع على العناء السياسي في تمثيل الاشتراكية خلافاً للحقيقة من قبل الديمقراطيات الغربية. وقد فازت الستالينية بالانتصارات في روسيا وآسيا بفضل الجاذبية التي لها في الجماهير الكبيرة من سكان العالم. وتكمن الجاذبية في مثالية المفهوم الاشتراكي، وفي التشجيع الروحي والأخلاقي الذي تمنحه. وكما استخدم هتلر كلمة «الاشتراكية» ليخلع على أفكاره العنصرية والقومية جاذبية إضافية، استعمل ستالين مفهوم الاشتراكية والماركسية بغير الحق لغرض دعايته. وزعمه باطل في المسائل الماهوية. وقد فصل الجانب الاقتصادي الخالص للاشتراكية، وهو جانب تأميم وسائل الإنتاج، عن المفهوم الكلي للاشتراكية، وأفسد أهدافها الإنسانية والاجتماعية وحولّها إلى نقيضها. ولعل النظام الستاليني اليوم، وعلى الرغم من ملكيةالدولة فيه لوسائل الإنتاج، أقرب إلى الأشكال الاستغلالية تماماً في الرأسمالية الغربية منه إلى الفكرة التي يمكن تصوّرها عن المجتمع الاشتراكي. فالباعث الأقوى فيها هو الكفاح الوسواسي في سبيل التقدم الصناعي، وإهمال الفرد من دون رحمة، والشره إلى السلطة الشخصية. وبقبولنا أن الاشتراكية والماركسية متماثلتان تقريباً

مع الستالينية، نكون قد أسدينا أكبر خدمة في مجال الدعاية يمكن أن يتمنى الستالينيون أن يحظوا بها. فنحن نُقرّها، بدلاً من إظهار بطلان مزاعمها. وقد لايكون ذلك مشكلة مهمة في الولايات المتحدة، حيث ليست للمفهومات الاشتراكية سيطرة قوية على أذهان الناس، ولكنه مشكلة بالغة الخطورة بالنسبة إلى أوربا وبصورة خاصة بالنسبة إلى آسيا، حيث العكس هو الصحيح. ولمقاومة جاذبية الستالينية في تلك الأجزاء من العالم، علينا أن نكشف غشّها، لاأن نؤكّدها.

وهناك اختلافات كبيرة بين شتى مدارس الفكر الاشتراكي، كما ظهرت منذ نهاية القرن الثامن عشر، وهذه الاختلافات مهمة. ومهما يكن، وكما حدث كثيراً في تاريخ الفكر البشري، فإن المحاجّات بين ممثلي المدارس المتنوعة تطمس أن العنصر المشترك بين مختلف المفكرين الاشتراكيين هو أكبر وأشد حسماً بكثير من الاختلافات.

والاشتراكية بوصفها حركة سياسية، وفي الوقت ذاته بوصفها نظرية تعالج قوانين المجتمع وتشخيص آفاته، يمكن أن يقال إنها ابتدأت في الثورة الفرنسية بـ«بابوف» Babeuf. وهو يتحدث محبّذاً إلغاء الملكية الخاصة للأرض، ويطالب بالاستهلاك العام لثمار الأرض، وإلغاء الاختلاف بين الأغنياء والفقراء، والحكام والمحكومين. ويعتقد أنه قد آن الأوان لجمهورية المتساوين égalitaires، «دار الضيافة hospice الكبيرة المفتوحة لكل الناس.»

وخلافاً لنظرية بابوف البسيطة والبدائية نسبياً، فإن شارل فورييه Charles Fourier، الذي ظهر كتابه الأول «نظرية الحركات الأربع» Théorie de Quatre Movement سنة 1808، يقدم نظرية وتشخيصاً للمجتمع أشد تعقيداً وتفصيلاً. وهو يجعل الإنسان وعواطفه الأساس لكل فهم للمجتمع، ويعتقد أن المجتمع

الصحيح يجب ألا يخدم غاية زيادة الثراء المادي بمقدار مايخدم تحقيق عاطفتنا الأساسية، التي هي المحبة الأخوية. ومن العواطف الإنسانية، يشدّد بصورة خاصة على «عاطفة الفراشة»، وهي حاجة الإنسان إلى التبدّل، التي تنسجم مع الطاقات الكامنة الكثيرة والمتنوّعة الموجودة في كل إنسان. وينبغي أن يكون العمل ساراً «Travail attrayant» وستكون ساعتان من العمل يومياً كافيتين. وضد المنظمة الشاملة للاحتكارات الكبيرة في كل فروع الصناعة، يسلّم بصحة الجمعيات المُشاعية في مجال الإنتاج والاستهلاك، الجمعيات الحرة والطوعية التي سوف تجمع بعفوية بين الفردية والجماعية. ولايمكن إلا بهذه الطريقة أن تحلّ المرحلة التاريخية الثالثة، مرحلة الانسجام، محل المرحلتين السابقتين: مرحلة المجتمعات القائمة على العلاقات بين العبيد والسادة، ومرحلة العلاقات بين كَسَبة الأجر وأرباب العمل. (19)

وعلى حين كان فورييه باحثاً نظرياً ذا ذهن استحواذي بعض الشيء، فقد كان «روبرت أوين» Robert Owen صاحب ممارسة، ومديراً ومالكاً لمصنع من أفضل مصانع النسيج إدارة في اسكوتلاندا. وعند أوين كذلك، لم تكن غاية المجتمع في المقام الأول هي زيادة الإنتاج، بل تحسين أثمن شيء موجود، وهو الإنسان. وشأن فورييه، كان تفكيره مبنياً على الاعتبارات السيكولوجية لطبع الإنسان. فعندما يولد البشر بخصال معينة متميزة، فإنه لاتحدّد طبعهم بصورة قطعية إلا الظروف التي يعيشون فيها. وإذا كانت أوضاع الحياة الاجتماعية مُرضية، أظهر طبع الإنسان فضائله الصميميّة. وكان يعتقد أن البشر لم يتدرّبوا في كل تاريخهم السابق إلا على الدفاع عن أنفسهم أو القضاء على الآخرين. ولابد من إيجاد نظام اجتماعي

(19) cf. Charles Fourier, **The Passions of the Human Soul**, with a general introduction by H. Doherty, translated by J. R. Morell,H. Bailliere, London, 1851.

جديد، يتدرّب فيه البشر على المبادئ التي تتيح لهم أن يعملوا متّحدين، وإيجاد روابط حقيقية وصحيحة بين الأفراد. وسوف تغطّي الأرضَ المجموعات الاتحادية المؤلّفة من ثلاثمائة شخص حتى ألفي شخص وتُنظَّم وفقاً لمبدأ التعاون الجماعي، ضمن المجموعة، وبين المجموعة والأخرى. وستعمل الحكومة المحلية في كل جماعة في أوثق تآلف مع كل فرد.

ويوجد في كتابات برودون حتى أشد الاستنكار لمبدأ السلطة والتراتب. وليست المشكلة المحورية عنده هي إحلال نظام سياسي محل نظام آخر، بل بناء النظام السياسي الذي يعبّر عن المجتمع ذاته. ويرى أن العلة الأولى لاضطرابات المجتمع وأمراضه هي النظام الأحادي والتراتبي للسلطة، ويعتقد أن: «تحديدات مهمة الدولة هي مسألة حياة وموت بالنسبة إلى الحرية، وفردياً على السواء.»

ويقول، «من خلال الاحتكار، استولى الجنس البشري على الكرة الأرضية، ومن خلال الجمعية ستغدو سيدته الحقيقية.» ورؤيته للنظام الاجتماعي الجديد قائمة على فكرة «... التبادل، حيث بدلاً من أن يعمل كل العمال من أجل رب العمل الذي يدفع لهم ويحتفظ بالمنتَجات، يعمل بعضهم من أجل بعض فيتعاونون بذلك على صنع النتاج المشترك الذي يتقاسمون أرباحه فيما بينهم.» وما هو أساسي عنده هو أن تكون الجمعيات حرة وعفوية، وغير مفروضة من الدولة، كالورشات الاجتماعية غير المموّلة من الدولة التي يطالب بها لوي بلان Louis Blanc. ويقول، إن من شأن أمثال هذه الجمعيات التي تسيطر عليها الدولة أن تعني عدداً من الجمعيات الكبيرة «التي سيجري فيها تنظيم العمال بنظام شديد يصل في نهاية الأمر إلى حد استعبادهم من خلال السياسة الرأسمالية للدولة. ماذا تكون الحرية، والسعادة الشاملة، والحضارة قد كسبت؟ لاشيء. ولن يكون من شأننا إلا أن نبدّل قيودنا ولن تخطو الفكرة الاجتماعية خطوة إلى الأمام؛ وسوف نظلّ خاضعين

للسلطة التحكّمية ذاتها، إذا لم نقل للجبرية الاقتصادية ذاتها.» وما من أحد رأى الخطر الذي حدث في عهد الحكم الستاليني أوضح مما رآه برودون، في منتصف القرن التاسع عشر، كما تدلّ على ذلك بوضوح هذه الفقرة المستشهَد بها الآن. وكان مدركاً كذلك خطر الدوغمائية، التي سوف يتبين أنها كارثية في نموّ النظرية الماركسية، وقد عبّر عن ذلك في رسالة إلى ماركس. يكتب، «إذا أردت، دعنا نبحث معاً عن قوانين المجتمع، وعن الطريقة التي تتحقّق بها، وعن المنهج الذي نستطيع وفقاً له أن نكتشفها، ولكن، بالله عليك، بعد أن هدمنا كل العقائد المسلَّم بها، دعنا لانفكر في أن نلقّن الناس أنفسنا، دعنا لانقع في تناقض مواطنك لوتر Luther، الذي بدأ بأعمال الحرمان من الكنيسة واستنزل اللعنات ليؤسس اللاهوت البروتستانتي، بعد إطاحته باللاهوت الكاثوليكي.»[20] وتفكير برودون قائم على مفهوم أخلاقي يحتل فيه احترام الذات القاعدة الأولى للنظام الأخلاقي. ومن احترام الذات ينشأ احترام المرء لجاره بوصفه القاعدة الأخلاقية الثانية. وهذا الاهتمام بالتبدّل الداخلي في الإنسان بوصفه الأساس لنظام اجتماعي جديد يعبّر عنه برودون في إحدى رسائله، قائلاً، «إن العالم القديم يسير إلى الانحلال... ولايمكن للمرء أن يغيّره إلا بالثورة المتكاملة في الأفكار والقلوب...»[21]

وهذا الإدراك لأخطار المركزية، وهذا الإيمان بالقدرات الإنتاجية عند الإنسان، ولو أنه ممتزج بالتمجيد الرومانسي للتدمير، نجدهما في كتابات ميخائيل باكونين Michael Bakunin؛ وهو يقول في رسالة من العام 1868: «قال معلّمنا

(20) Quoted from E. Dolleans, **Proudhon**, Gallimard, Paris, 1948, p.96. (**الترجمة لي، إ.ف.**)

(21) Letter to Jules Michelet (January 1860) quoted in E. Dolleans, **loc.cit.**, p.7.(**التأكيد مني، إ. ف.**)

الكبير، پرودون، إن أشقى اتحّاد يمكن أن يحدث هو أن تتحّد الاشتراكية مع الحكم المطلق؛ أي كفاح الشعب من أجل الحرية وحسن الحال المادي من خلال الدكتاتورية وتركيز كل السلطات السياسية والاجتماعية في الدولة. فليحمِنا المستقبل من أفضال حكم الطاغية؛ بل فليحفظنا من العواقب الوخيمة للاشتراكية المتمذهبة أو اشتراكية الدولة وإفساداتها ... . فلا يمكن لكائن حي ولا لإنسان أن يفلح من دون الحرية، والشكل من الاشتراكية الذي من شأنه أن يقتل الحرية، أو الذي لايتبيّن أنها المبدأ والأساس الإبداعي الوحيد، سوف يودي بنا إلى العبودية والبهيمية.»

وبعد خمسين سنة من رسالةپرودون إلى ماركس، أجملَ پيتر كروپوتكينPeter Kropotkin فكرته عن الاشتراكية في قوله إن أوفى نمو للفردية «سوف يتحد مع أرفع نمو للمشاركة الطوعية في كل جوانبها، بكل الدرجات الممكنة، ومن أجل كل المقاصد الممكنة؛ المشاركة التي هي تبدّل دائماً، والتي تحمل في ذاتها عناصر دوامها، والتي تتخذ كل الأشكال التي تتوافق في أية مرحلة على أفضل ما يمكن مع الأوجه المتعدّدة لكفاح كل الناس.» وقد شدّد كروپوتكين، شأن الكثيرين من أسلافه الاشتراكيين، على الميول المتأصّلة إلى التعاون والتعاضد الموجودة في الإنسان ومملكة الحيوان.

وكان مفكر من آخر الممثلين العظام للفكر الفوضوي، وهو «غوستاف لانداور» Gustav Landauer ، من أتباع الفكر الإنساني والأخلاقي عند كروپوتكين. وقد قال مشيراً إلى پرودون، إن الثورة الاجتماعية لاتتشابه البتة مع الثورة السياسية؛ وإنه «بالرغم من أنها لايمكن أن تعود إلى الحياة وتظل حية من دون الثورة السياسية، فإنها بنية مسالمة، وتنظيم للروح الجديدة **من أجل** الروح الجديدة، ولاشيء غير ذلك.» وحدّد مهمة الاشتراكيين وحركتهم بأنها «حلحلةُ تقسيةِ

القلوب بحيث إن مايتمدد مدفوناً قد يصعد إلى السطح : كذلك فإن مايعيش حقا ومع ذلك يبدو ميتاً قد يبرز ويزداد ضياؤه . » [22]و[23]

ويتطلّب البحث في نظريات ماركس وإنجلس حيزاً أوسع مما تتطلّبه نظريات المفكرين الاشتراكيين الآخرين المذكورين آنفاً : من جهة لأن نظرياتهما أشد تعقيداً، وتشمل مدى أوسع، ولاتخلو من التناقضات، ومن جهة أخرى لأن المدرسة الماركسية في الاشتراكية قد أصبحت الشكل المهيمن الذي اتخذه الفكر الاشتراكي في العالم .

وكما هو الأمر مع كل الاشتراكيين الآخرين، فإن الهم الأساسي عند ماركس هو الإنسان . وقد كتب في إحدى المرات : «أن تكون جذرياً، يعني أن تذهب إلى الجذر، والجذر- هو الإنسان ذاته . » [24] وليس تاريخ العالم إلا خلق الإنسان، وهو تاريخ ميلاد الإنسان . [24] ولكن التاريخ كله هو كذلك تاريخ اغتراب الإنسان عن نفسه، عن قدراته الإنسانية؛ و«دمج نتاجنا مع قوة موضوعية فوقنا، وصيرورتنا أكبر من سيطرتنا، وإحباط توقّعاتنا، وإبادة حساباتنا هي من العوامل الأساسية في كل التطور التاريخي السابق . » لقد كان الإنسان **المفعول به** للظروف، ويجب أن يصير **الفاعل**، وبذلك «يصير الإنسان الكائن الأعلى بالنسبة إلى

(22) Quoted from M .Buber, **Pathos in Utopia**, The Macmillan Company, New York, 1950,p.48.

(23) يلتزم«الحزب الاشتراكي الثوري» في روسيا بمفهوم للاشتراكية موجود في المدارس الاشتراكية آنفة الذكر، وليس في مدارس الماركسية .

cf. I. N. Steinberg, In the **Workshop of the Revolution**, Rinehart & Company, Inc., New York, 1953.

(24) cf. **Nationalökonomie und Philosophie**," by Landshut, A. Kröner Verlag, Stutgart, 1953,in Karl Marx, Die **Fruhsehriften** p.247.

(الترجمة لي، إ. ف.)

الإنسان.» وليست الحرية عند ماركس هي مجرد التحرر من الغاشمين السياسيين، بل التحرر من سيطرة الأشياء والظروف على الإنسان. والإنسان الحر هو الغني، ولكنه ليس الغني بالمعنى الاقتصادي، بل الغني بالمعنى الإنساني. والثري عند ماركس هو الإنسان الذي **يكون** كثيراً، وليس الإنسان الذي يملك كثيراً.(25)

وتحليل المجتمع والعملية التاريخية يجب أن يبدأ بالإنسان، لابالتجريد، بل بالإنسان الحقيقي الملموس، في خصائصه الفيزيولوجية والسيكولوجية. وينبغي أن يبدأ بمفهوم عن ماهية الإنسان، ولاتفيد دراسة الاقتصاد والمجتمع إلا في قصد فهمنا كيف شلّت الظروف الإنسان، وكيف صار مغترباً عن ذاته وعن قدراته. ولايمكن أن تُستنبط طبيعة الإنسان من التبدّي الخاص للطبيعة الإنسانية كما يُحدثه النظام الرأسمالي. وينبغي أن يكون هدفنا هو أن نعرف ماهو مفيد للإنسان. ويقول ماركس، ولكن «لمعرفة ما هو مفيد للكلب على المرء أن يدرس طبيعة الكلب. وهذه الطبيعة ذاتها لايمكن أن تُستنبط من مبدأ المنفعة. وبتطبيق هذا الأمر على الإنسان، فإن من يود أن ينتقد كل الأعمال والحركات والعلاقات الإنسانية، وماإلى ذلك، بوساطة مبدأ المنفعة، عليه أولاً أن يعالج الطبيعة الإنسانية عموماً، ثم الطبيعة الإنسانية كما تتعدّل في كل عهد تاريخي. ويتغلّب بنتام Bentham على ذلك بسرعة. فبأشد أشكال السذاجة فظاعة، يعتبر أن صاحب الحانوت الحديث، ولاسيما صاحب الحانوت الإنجليزي، هو الإنسان الطبيعي.»(26)

وغاية تطور الإنسان، عند ماركس، هي الانسجام الجديد بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والطبيعة، وهو تطور سوف يتلاءم مع أهم حاجة إنسانية

---

(25) **loc. cit.**, Die Frührchriften, p.243 ff.

(26) Karl Marx, **Capital**, translated from the third edition, by S. Moore and E .Aveling, The Modern Library, Random House Inc., New York, I,p.688, footnote.

لديه. والاشتراكية عنده هي «الاشتراك الذي يكون فيه التطور الحر لكل شخص هو الشرط للتطور الحر لكل الأشخاص»، وهي مجتمع «يصير فيه التطور الحر لكل فرد هو المبدأ السائد.» وهو يدعو هذه الغاية تحقيق الطبيعة، والإنسانية، ويعلن أنها مختلفة «عن المثالية وعن المادية، ومع ذلك تضم الحقيقة في كلتيهما.»(27)

كيف يعتقد ماركس أن «انعتاق الإنسان» هذا يمكن بلوغه؟ إن حله قائم على فكرة أن عملية الاغتراب الذاتي في نمط الإنتاج الرأسمالي قد بلغت ذروتها، لأن الطاقة الطبيعية عند الإنسان قد صارت سلعة، ومن ثم صار الإنسان شيئاً. ويقول، إن الطبقة العاملة، هي الطبقة الأكثر اغتراباً من كل السكان، ولهذا السبب عينه فهي الطبقة التي ستقود النضال من أجل التحرر الإنساني. وهو يرى في تأميم وسائل الإنتاج الشرط اللازم لتحوّل الإنسان إلى مشارك نشيط ومسؤول في العملية الاجتماعية والاقتصادية، وللتغلّب على الانقسام بين الطبيعة الفردية والاجتماعية للإنسان. «لن يتحقّق تحرير الجنس البشري إلاعندما يتبيّن الإنسان «قواه الخاصة» forces propres وينظّمها بوصفها قوى اجتماعية (ولذلك ليس من الضروري، كما يعتقد روسو، تغيير طبيعة الإنسان، وحرمانه من "قواه الخاصة" وإعطاؤه قوى جديدة لطبع اجتماعي)، وبالتالي، لايعود إلى فصل قدرته الاجتماعية عن نفسه على شكل القدرة السياسية (أي لايعود يؤسس الدولة بوصفها مجال الحكم المنظّم).»(28)

ويفترض ماركس أن العامل إذا لم يعد «مستخدَماً»، فإن طبيعة سيرورة عمله وخصيصتها سوف تتغيران. سوف يغدو العمل تعبيراً مفعماً بالمعنى عن قدراته الإنسانية، وليس عناء خلواً من المعنى. وكم كان هذا المفهوم الجديد للعمل مهماً

---

(27) **Ibid.**,p.273.
(28) Karl Marx, **On the Jewish Question.**

بالنسبة إلى ماركس، يصيراً واضحاً عندما نفكر ملياً في أنه ذهب إلى حد انتقاد الاقتراح بالإلغاء الكامل للعمل الطفلي في «برنامج غوتا» Gotha Program في «الحزب الاشتراكي الألماني.»[29] ولاريب أنه عندما كان ضد استغلال الأطفال عارض المبدأ القائل بأن الأطفال يجب ألا يعملوا أبداً، ولكنه طالب بدمج التعليم مع العمل اليدوي. ويكتب، «من نظام المصنع، كما أظهر لنا روبرت أوين بالتفصيل، تبرعمت بزرة التعليم المستقبلي، وهو تعليم سوف يوحّد، في تعليم كل طفل في سن معيّنة، العمل الإنتاجي مع التوصيات والإنسانيات، لاعلى أن ذلك مجرد منهج من مناهج إضافة الفعالية في الإنتاج، بل بوصفه منهجاً لإنتاج بشرٍ كاملي النمو.»[30] وعند ماركس، شأن فورييه، لابد من أن يصبح العمل جذاباً ومتلائماً مع حاجات الإنسان ورغائبه. ولهذا السبب يقترح، كما اقترح فورييه والآخرون، أنه يجب ألا يختص أحد بنوع معين من العمل، بل عليه أن يعمل أعمالاً مختلفة، تتلاءم مع اهتماماته وإمكانياته المختلفة.

ورأى ماركس في التحوّل الاقتصادي للمجتمع من الرأسمالية إلى الاشتراكية الوسيلة الحاسمة لتحرير البشر وإعتاقهم، من أجل «ديمقراطية حقيقية.» وعلى حين أن البحث في الاقتصاد يؤدي في كتاباته اللاحقة دوراً أكبر من دور الإنسان والحاجات الإنسانية، فإن المجال الاقتصادي لم يصبح في أية مرحلة غاية في ذاتها، ولم ينقطع عن أن يكون **وسيلة** لإشباع الحاجات الإنسانية، ويغدو هذا الأمر واضحاً بصورة خاصة في بحثه فيما يسميه «الشيوعية المبتذلة» التي يعني بها الشيوعية التي ينصبّ فيها التأكيد الحصري على إلغاء الملكية الخاصة في وسائل الإنتاج. «تظل الملكية المادية الفورية بالنسبة إليها [الشيوعية المبتذلة] المقصد الوحيد

(30) إنني مدين في هذه المسألة لـ«ج. فوكس» G. Fuhs لما قدّمه إليّ من تعليقات ومقترحات.

(31) Karl Marx, **Capital**, translated from the third German edition by S. Moore and E .Aveling, New York, 1889,p.489.

في الحياة والوجود؛ ولاتتغيّر خصيصة العمل، وإنما تمتد إلى كل البشر فقط؛ وهذه الشيوعية بإنكارها شخصية الإنسان من أولها إلى آخرها هي مجردالتعبير اللازم عن الملكية الخاصة التي هي، على وجه الدقة، إنكار الإنسان... والشيوعية المبتذلة هي مجرد استكمال الحسد، وعملية التسوية على أساس الحد الأدنى المتخيَّل. ... ومسألة أن هذا الإلغاء للملكية الخاصة أقل من أن تُذكَر في الامتلاك الحقيقي [للقدرات الإنسانية] يثبته الإنكار المجرد للعالم الكلي للتربية والحضارة؛ وليست العودة إلى البساطة غير الطبيعية للفقراء خطوة **تتجاوز** الملكية الخاصة، ولكنها مرحلة لم تصل حتى إلى الملكية الخاصة.»[32]

والآراء الأشد تعقيداً بكثير، والمتناقضة في الكثير من النواحي، هي آراء ماركس وإنجلس في مسألة الدولة. ومما لاريب فيه أن ماركس وإنجلس كانا من ذوي الرأي أن هدف الاشتراكية ليس مجرد المجتمع غير الطبقي، بل المجتمع الخالي من الدولة، والخالي من الدولة على الأقل، كما يعبر إنجلس عن ذلك، بمعنى أن الدولة ستكون لها وظيفة «إدارة الأمور»، لاوظيفة «حكم الشعب.» وقد قال إنجلس سنة 1874، على وفاق تام مع الصياغة التي قدّمها ماركس في تقرير اللجنة المفوّضية بتفحّص نشاطات الباكونيين سنة 1872 : «إن كل الاشتراكيين قد وافقوا على أن الدولة سوف تضمحل نتيجة الاشتراكية الظافرة.» وهذه الآراء المضادة للدولة من ماركس وإنجلس، ومعارضتهما للشكل المركزي للسلطة السياسية قد وجدت تعبيراً واضحاً بصورة خاصة في عبارات ماركس في «كوميونة باريس». وفي خطاب ماركس أمام «مجلس العموم للشؤون الدولية» حول الحرب الأهلية في فرنسا، أكّد ضرورة اللامركزية، بدلاً من سلطة الدولة المركزية، التي تكمن أصولها في مبدأ الحكم الملكي المطلق. فستكون هناك وإلى حد كبير جماعة مركزية. «والوظائف

(32) **Ibid**., pp.233,234.

القليلة، ولكنها المهمة، لاتزال مؤجّلة لأن **الحكومة المركزية** سوف تتحول إلى المشاعية، أي إلى موظّفين يؤاخذون بشدة. ... وسيكون الدستور المشاعي قد سلّم الهيئة الاجتماعية كل السلطات التي كانت تلتهمها إلى الآن الزائدة الطفيلية في " **الدولة** " التي تسمن اعتماداً على المجتمع وتمنع حركته الحرة.» وهو يرى في الكوميونة «الشكل السياسي المكتشَف أخيراً، الذي يمكن على هديه أن يسير تحرير العمال الاقتصادي إلى الأمام.» وقد أرادت الكوميونة «أن تجعل الملكية الفردية حقيقة، بتحويل وسائل الإنتاج والأرض ورأس المال إلى مجرد أدوات للعمال الأحرار والمترابطين، والعمال المندمجين في **تعاونيات المتنجين** في تلك الكوميونة.»(33)

وقد أشار إدوارد برنشتاين Eduaed Bernestein إلى التشابه بين مفهومات ماركس هذه وآراء پرودون المعادية لحكم الدولة الاستئثاري والمعادية للمركزية، في حين زعم لينين أن تعليقات ماركس لاتدل البتّة على تفضيله اللامركزية. ويبدو أن برنشتاين ولينين كان كلاهما على حق في تأويله موقف ماركس وإنجلس، وأن حل التناقض يكمن في أن ماركس كان مع اللامركزية وأن اضمحلال الدولة هو الغاية التي على الاشتراكية أن تناضل من أجلها، والتي ستصل إليها في مآل الأمر، ولكنه اعتقد أن ذلك لايمكن أن يحدث إلا بعد لاقبل أن تستولي الطبقة العاملة على السلطة السياسية وتحوّل الدولة. وكان الاستيلاء على السلطة عند ماركس هو الوسيلة الضرورية للوصول إلى إلغائها.

ومع ذلك، فإذا فكّر المرء ملياً في نشاطات ماركس في «التحالف الأول للمنظمات الشيوعية في العالم»، وفي موقفه الدوغمائي وغير المتسامح من كل شخص يختلف معه في أصغر الأمور، فيمكن أن يكون ثمت شك ضئيل في أن تأويل لينين المركزي لماركس لم ينصف ماركس، ولو أن اتفاق ماركس اللامركزي

مع برودون كان كذلك جزءاً حقيقياً من آرائه ومبادئه. وفي هذه المركزية الشديدة عند ماركس يكمن الأساس للنشوء المأساوي للفكرة الاشتراكية في روسيا. ومع أنه ربما كان لدى لينين الأمل على الأقل في تحقيق اللامركزية في النهاية، وهي فكرة كانت في الحقيقة بادية في مفهوم السوفييتات أو مجالس الحكم المنتخَبة، حيث كان تكوين القرار مترسّخاً في أصغر مستوى للجماعات اللامركزية وأكثره ملموسية، فقد أظهرت الستالينية جانباً واحداً من التناقض، هو مبدأ المركزية، في ممارسة أقسى نظام للدولة عرفه العالم الحديث، ويفوق في قسوته حتى مبدأ المركزية الذي اتّبعته الفاشية والنازية.

ويمضي التناقض عند ماركس إلى ما هو أعمق مما هو ظاهر في التناقض بين مبدأي المركزية واللامركزية. فمن جهة كان ماركس، شأن كل الاشتراكيين الآخرين، مقتنعاً أن تحرير الإنسان ليس سياسياً في المقام الأول، ولكنه مسألة اقتصادية واجتماعية؛ وأن تلبية الحرية لاتكون في تغيير الشكل السياسي للدولة، بل في تحوّل المجتمع اقتصادياً واجتماعياً. ومن جهة أخرى، كان ماركس وإنجلس، وعلى الرغم من نظرياتهما، واقعين في شَرَك المفهوم التقليدي لسيطرة المجال السياسي على المجال الاجتماعي - الاقتصادي. ولم يستطيعا أن يتحررا من الرؤية التقليدية لأهمية الدولة والسلطة السياسية، ومن فكرة الأهمية الأولى لمجرد التغيير السياسي، وهي فكرة كانت المبدأ الهادي لثورات الطبقة الوسطى الكبيرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وفي هذه الناحية كان ماركس وإنجلس مفكرين أكثر «برجوازية» بكثير مما كان مفكرون من أمثال برودون، وباكونين، وكروبوتكين، ولانداور. وللمفارقة كما يبدو، يمثّل النشوء اللينيني للاشتراكية نكوصاً إلى

(33) Quoted from M. Buber, **Paths in Utopia**, The Macmillan Company, New York, 1950, pp.86,87.

المفهومات البرجوازية للدولة والسلطة السياسيةو لامفهوماً اشتراكياً جديداً كما عبّر عنه بأشد الوضوح أوين، وپرودون والآخرون. وهذه المفارقة في تفكير ماركس قد عبّر عنها بوبر تعبيراً واضحاً: يكتب، «لقد قَبِل ماركس هذه العناصر الأساسية في فكرة الكوميونة ولكن من دون أن يروزَها على مركزيته ويفصل بينهما. وعدم رؤيته، كما يظهر، ما يخلقه ذلك من المشكلة العميقة ناشئ عن زعامة وجهة النظر السياسية؛ وهي زعامة ظلّت مستمرة عنده أينما كان بمقدار مايتعلق الأمر بالثورة، والإعداد لها ونتائجها. ومن أنماط التفكير الثلاثة في الأمور العامة -الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي -كان ماركس يمارس النمط الأول بإتقان منهجي، ويمنح نفسه للثالث بشغف، ولكنه -وهذا مايبدو سخيفاً لآذان الماركسيين الجزافيين -نادراً جداً مااتصل اتصالاً أوثق بالنمط الثاني الذي لم يصبح عاملاً حاسماً عنده.»[34]

ومايتّصل اتّصالاً وثيقاً بمركزية ماركس هو موقفه من العمل الثوري. فمع أنه من الصحيح أن ماركس وإنجلس قد اعترفا بأن السيطرة الاشتراكية على السلطة ليس من الضروري إحرازها بالقوة والثورة (كما في إنجلترا والولايات المتحدة، مثلاً)، فمن الصحيح كذلك أنهما قد اعتقدا عموماً بأن الطبقة العاملة، لكي تحقّق أهدافها، عليها أن تستولي على السلطة بالثورة. وقد كانا، في الواقع محبّذين للخدمة العسكرية العامة، وفي بعض الأحيان للحروب الدولية، بوصفها وسيلة من شأنها أن تسهّل الاستيلاء الثوري على السلطة. وشهد جيلُنا النتائج المأساوية للقوة والدكتاتورية في روسيا، ورأينا أن استخدام القوة ضمن المجتمع مدمّر للسعادة الإنسانية شأن استخدامها في العلاقات الدولية في شكل الحرب. ولكن عندما يُتّهم ماركس اليوم على الأخص بحضّه على القوة والثورة، فإن ذلك ليٌّ للحقائق. ففكرة الثورة السياسية ليست ماركسية بصورة خاصة، أو فكرة

(34) Buber, **loc. cit.**, pp.95.96.

اشتراكية، ولكنها الفكرة التقليدية للطبقة الوسطى، للمجتمع البرجوازي في القرون الثلاثة الأخيرة. ولأن الطبقة الوسطى كانت تعتقد أن إزالة السلطة السياسية التي تكتسي ثوب الحكم الملكي، واستيلاء الشعب على السلطة السياسية هو الحل للمشكلة الاجتماعية، كان يُنظَر إلى الثورة السياسية على أنها وسيلة لتحقيق الحرية. وديمقراطيتنا الحديثة هي نتيجة القوة والثورة، وثورة كيرينسكي Kerensky سنة 1917 والثورة الألمانية في 1918 كانتا يُرحَّب بهما بدفء في البلدان الديمقراطية الغربية. وغلط ماركس المأساوي، وهو غلط أسهم في نشوء الستالينية، هو أنه لم يتحرر من التقدير التقليدي المفرط للسلطة السياسية والقوة؛ ولكن هذه الأفكار كانت جزءاً من التراث السابق، وليست من المفهوم الاشتراكي الجديد.

وحتى البحث الوجيز في ماركس من شأنه أن يكون ناقصاً من دون الإشارة إلى نظريته في المادية التاريخية. وفي تاريخ الفكر من المحتمل أن تكون هذه النظرية الأكثرَ دواماً والإسهامَ الأهم من ماركس في فهم القوانين التي تحكم المجتمع. ومقدّمته هي أنه قبل أن يكون في وسع الإنسان أن ينهمك في أي نوع من النشاط الثقافي، عليه أن يُنتج أسباب عيشه. والطرق التي يُنتج ويستهلك بها يحدّدها عدد من الشروط الموضوعية: تكوينه الفيزيولوجي، والقدرات الإنتاجية التي هي في حوزته والتي هي، بالتالي، مشروطة بخصب الأرض، والموارد الطبيعية، والاتصالات والتقنيات التي يُنشئها. وافترض ماركس أن الشروط المادية للإنسان تحدّد نمط إنتاجه واستهلاكه، وهما بالتالي يحدّدان نظامه الاجتماعي -السياسي، وممارسته للحياة، وأخيراً نمط تفكيره وإحساسه. وكان سوء الفهم واسعُ الانتشار لهذه النظرية هو تأويل أن ماركس كان يقصد أن **الكفاح من أجل الكسب** هو الدافع الأساسي عند الإنسان. وفعلياً، فإن هذه الرؤية هي الرؤية السائدة المعبَّر عنها في الفكر الرأسمالي، وهي رؤية قد أكدّت مراراً وتكراراً أن الحافز الأكبر على عمل

الإنسان هو اهتمامه بالمكافآت المالية. ومفهوم ماركس لأهمية العامل الاقتصادي لم يكن مفهوماً **سيكولوجياً**، أي ليس باعثاً اقتصادياً بالمعنى **الذاتي**؛ وإنما كان شرطاً **سوسيولوجياً**، كان فيه النمو الاقتصادي شرطاً موضوعياً للنمو الثقافي.[35] وكان نقده الأساسي للرأسمالية هو على وجه الدقة أنها شلّت الإنسان بأرجحية المصالح الاقتصادية، وكانت الاشتراكية عنده هي المجتمع الذي يتحرر فيه الإنسان من هذه السيطرة بشكل من النظام الاقتصادي أكثر معقولية ومن ثم أكثر إنتاجية. وكانت مادية ماركس في ماهيتها مختلفة عن المادية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر. ففي النمط الثاني من المادية كان المرء يفهم أن الظواهر الروحية **تسبّبها** الظواهر المادية. وهكذا، مثلاً، كان الممثّلون المتطرفون لهذا النوع من المادية يعتقدون أن الفكر هو نتاج نشاط الدماغ، كما «أن البول هو نتاج نشاط الكلية.» أما رؤية ماركس فكانت أن الظاهرة الذهنية والروحية يجب أن تُفهم بوصفها حصيلة الممارسة الكلية للحياة، ونتيجة نوع تواصلِ الفرد مع إخوته البشر ومع الطبيعة. وماركس، في منهجه الجدلي، قد تغلّب على مادية القرن التاسع عشر وأنشأ نظرية دينامية وهوليسية بحق قائمة على **نشاط** الإنسان، وليس على **فيزيولوجيته**.

وتقدّم نظرية المادية التاريخية مفهومات علمية مهمة لفهم قوانين التاريخ؛ وكان من شأنها أن تصبح أجدى لو أن أتباع ماركس قد وسّعوها أكثر من أن يسمحوا لها بأن تصير منغرزة في وحل دوغمائية عقيمة. وكان من شأن مسألة التوسيع أن تتبيّن أن ماركس وإنجلس لم يقوما إلا بالخطوة الأولى، وهي رؤية

---

(35) راجع حول هذه المسألة بحثي في:

Zur Aufgabe einer Analytischen Sozialpsycholgie in Ztsch. F. Sozialforschung, Leipzig, 1932, and J. A. Schumpeter's dissussion of Marxism **in Capitalism, Socialism and Democracy**, Harper and Brothers, New York, 1947,pp.11,12.

الترابط بين النمو الاقتصادي والنمو الثقافي. وقد استهان ماركس بتعقيد العواطف الإنسانية. ولم يتبين بصورة كافية أن للطبيعة الإنسانية حاجاتها وقوانينها التي هي في تفاعل مستمر مع الأوضاع الاقتصادية التي تشكّل النمو التاريخي؛ [36] وبافتقاره إلى التبصّرات السيكولوجية المُرْضية، لم يَكن لديه مفهوم وافٍ للطبع الإنساني، ولم يكن مدركاً أن الإنسان مع أنه يشكّله شكل النظام الاجتماعي والاقتصادي، فإنه بالتالي يقولب شكل النظام. ولم يرَ رؤية كافية تلك العواطف والمجاهدات التي هي راسخة في طبيعة الإنسان، وفي شروط وجوده، والتي هي في ذاتها أقوى قوة دافعة للنمو الإنساني. ولكن هذه النواقص هي تحديدات أُحادية الجانب، كما نجدها في كل مفهوم علمي مثمر، وقد كان ماركس وإنجلس مدركين هذه التحديدات. وعبّر إنجلس عن هذا الإدراك في رسالة شهيرة، قال فيها إنه هو وماركس، بسبب جدّة اكتشافهما، لم يهتما اهتماماً كافياً بأن التاريخ لاتحدّده الشروط الاقتصادية وحدها، بل أن العوامل الثقافية كذلك تؤثّر بالتالي في الأساس الاقتصادي للمجتمع.

وصار انشغال ماركس بمجرد التحليل الاقتصادي للرأسمالية يزداد باطّراد. وأهمية نظريته الاقتصادية لايغيّرها أن افتراضاته ونبوءاته لم تكن صحيحة إلا جزئياً. وكانت مغلوطاً فيها إلى حد ليس بقليل، وهذه تتعلق خصوصاً بضرورة التدهور (النسبي) للطبقة العاملة. وكان مخطئاً كذلك في إضفائه الرومانسي الصفات المثالية على الطبقة العاملة، وهو ما كان نتيجةَ مخطّطٍ محض نظري وليس نتيجة ملاحظة الواقع الإنساني للطبقة العاملة. ولكن نظريته الاقتصادية مع تحليله النفّاذ للبنية الاقتصادية للرأسمالية، مهما كانت عيوبها، تشكّل تقدماً لالبس فيه على كل النظريات الاشتراكية الأخرى من وجهة نظر علمية.

(36) cf. my analysis of this interaction in **The Fear of Freedom,** Kegan Paul, London, 1942.

ومهما يكن، فإن هذه القوة كانت في الوقت ذاته ضَعفَها. إذ بينما ابتدأ ماركس تحليله الاقتصادي بنيّة اكتشاف شروط اغتراب الإنسان، وبينما اعتقد أن ذلك لايقتضي منه إلا دراسة قصيرة نسبياً، فقد أمضى الشطر الأكبر من عمله العلمي في التحليل الاقتصادي بصورة تكاد تكون حصرية، وبينما لم يفته النظر إلى الهدف -وهو تحرير الإنسان- فإن نقده للرأسمالية وهدفه الاشتراكي **على أساس إنساني** قد صار كلاهما تنمو فوقَهما وتتجاوزهما الاعتبارات الاقتصادية. ولم يتبين القوى غير العقلية في الإنسان التي تجعله خائفاً من الحرية، وتُحدِث اشتهاءه السلطة وتدميريتَه. وعلى العكس من ذلك، كان ما يقوم عليه مفهومه للإنسان هو الفتراض الضمني لمحبة الإنسان الطبيعية للخير، التي تثبت موجوديتها حالما تُفكّ أصفاده الاقتصادية المشلّة. والعبارة الشهيرة في نهاية «البيان الشيوعي» وهي أن العمال «ليس لديهم ما يفقدونه إلا أغلالهم»، تنطوي على خطأ سيكولوجي بالغ. إن عليهم أن يفقدوا مع أغلالهم كل تلك الحاجات والإشباعات غير العقلية التي نشأت عندما كانوا مكبّلين بالأغلال. وفي هذه الناحية، لم يتجاوز ماركس وإنجلس التفاؤلية الساذجة في القرن الثامن عشر.

وهذه الاستهانة بتعقيد العواطف البشرية قد أدّت إلى الأخطاء الثلاثة الأكثر خطورة في فكر ماركس. وأول كل الأخطاء إهماله العامل **الأخلاقي** عند الإنسان. ولمجرد أنه افترض أن محبة الخير عند الإنسان سوف تثبت موجوديتها آلياً عندما تتحقّق التغيّرات الاقتصادية، فإنه لم يرَ أن المجتمع الأفضل لن يحييه أناس لم يخضعوا لتبدّل أخلاقي فيما بينهم. ولم يلتفت، على الأقلّ بصورة غير صريحة، إلى ضرورة التوجّه الأخلاقي الجديد، الذي من دونه تكون كل التغيّرات السياسية والاقتصادية عديمة الجدوى.

وكان الخطأ الثاني، الناشئ عن المصدر ذاته، هو خطأ حكم ماركس العجيب في فرص تحقيق الاشتراكية. وخلافاً لأناس مثل برودون وباكونين (وبعدئذ جاك لندن في روايته «الكعب الحديدي»)، ممن تنبؤوا بظلام سيلفّ العالم الغربي قبل أن يشرق نور جديد، اعتقد ماركس وإنجلس بالقدوم الفوري لـ «المجتمع الجيد»، ولم يدركا إلا بصورة غبشاء إمكانية الهمجية الجديدة على شكل التسلّطية الشيوعية والفاشية والحروب المنطوية على تدميرية لم يُسمَع بها من قبل. وكان سوء الفهم غير الواقعي هو المسؤول عن الكثير من الأخطاء النظرية والسياسية في فكر ماركس وإنجلس وكان الأساس لدمار الاشتراكية الذي بدأ بلينين.

وكان الخطأ الثالث هو مفهوم ماركس أن تأميم وسائل الإنتاج ليس الشروطَ **الضروري** وحسب، وإنما هو الشرط الكافي لتحوّل المجتمع الرأسمالي إلى مجتمع اشتراكي تعاوني. وفي أساس هذا الخطأ نجد من جديد صورته العقلانية للإنسان، المفرطة في التبسيط، والمفرطة في التفاؤل. وكما اعتقد فرويد أن تحرير الإنسان من محرماته الجنسية غير الطبيعية والمفرطة في القسوة من شأنه أن يؤدي إلى الصحة الذهنية، اعتقد ماركس أن الانعتاق من الاستغلال سينتج آلياً كائنات حرة وتعاونية. وكان متفائلاً بشأن النتيجة الفورية للتغيّرات في العوامل البيئية كما كان الموسوعيون في القرن الثامن عشر، وكان لديه تقدير ضئيل لقدرة العواطف غير العقلية والتدميرية التي لم تحوّلها التغيّرات الاقتصادية بين عشية وضحاها. وكان فرويد، بعد تجربة الحرب العالمية الأولى، قد وصل إلى أن يرى هذه القوة للتدميرية، وغيّر نظامه الكلي بشدة بقبوله أن الدافع إلى التدمير يساوي الإيروس في قوته وعدم إمكان استئصاله. ولم يصل ماركس إلى مثل هذا الإدراك، ولم يبدّل صيغته البسيطة في أن تأميم وسائل الإنتاج هو السبيل المستقيم إلى الهدف الاشتراكي.

والمصدر الآخر لهذا الخطأ هو إفراطه في تقدير التدابير السياسية والاقتصادية وقد أشرتُ إلى ذلك آنفاً. وكان غير واقعي بصورة تدعو إلى الاستغراب في تجاهله أنه لايؤدي إلا إلى اختلاف ضئيل جداً بالنسبة إلى شخصية العامل أن يمتلك المشروعَ «الشعبُ» -الدولة- أو البيروقراطية الحكومية، أو أن تمتلكه البيروقراطية الخاصة التي يستخدمها أصحاب الأسهم. ولم يرَ، في تباين تام مع فكره النظري، أن الأمور الوحيدة التي تهمّ هي شروط العمل الفعلية والواقعية، وعلاقة العامل بعمله، وبزملائه العمال، وبالذين يديرون المشروع.

ويبدو أن ماركس كان مستعداً في السنوات الأخيرة من حياته أن يُجري بعض التغييرات في نظريته. والتغيير الأهم ومن المحتمل أنه كان بتأثير من أعمال باخوفن ومورغان، قد أفضى به إلى الاعتقاد بأن الجماعة الزراعية البدائية القائمة على التعاون والملكية العامة للأرض قد كانت شكلاً قوياً للنظام الاجتماعي، يمكن أن يفضي مباشرة إلى أعلى أشكال النظام الاشتراكي من دون اجتياز مرحلة الإنتاج الرأسمالي. وعبّر ماركس عن هذا الاعتقاد في إجابته لـ«فيرا زازوليش» Vera Zazulich التي سألته عن موقفه من الـ«مير» mir، الأشكال القديمة للجماعة الزراعية في روسيا. وأشار «ج. فوكس» (37) إلى الأهمية الكبيرة لهذا التغيّر في نظرية ماركس، وإلى أن ماركس كان، في السنوات الثماني الأخيرة من حياته، مخيَّب الرجاء ومثبَّط الهمة، شاعراً بخيبة آماله الثورية. وقد اعترف إنجلس، كما ذكرتُ آنفاً، بالتقصير في إيلاء الاهتمام الكافي لقدرة الأفكار في نظريتهما في المادية التاريخية، ولكن ذلك لم يُعطِ ماركس أو إنجلس الدافع إلى القيام بتنقيحات شديدة لنظامهما.

وبالنسبة إلينا في منتصف القرن العشرين، من السهل جداً أن نتبيّن مغالطة

---

(37) في اتصالات شخصية.

ماركس. وقد رأينا المثال التوضيحي المأساوي على هذه المغالطة يحدث في روسيا. ومع أن الستالينية قد أثبتت أن الاقتصاد الاشتراكي يمكن أن يعمل بنجاح من وجهة نظر اقتصادية، فقد أثبتت كذلك أنها في ذاتها ليست متجهة أبداً إلى خلق روح المساواة والتعاون؛ وقد أظهرت أن ملكية «الشعب» لوسائل الإنتاج يمكن أن يصبح الستار الأيديولوجي لاستغلال الشعب من قبل البيروقراطية الصناعية والعسكرية والسياسية. وتأميم بعض الصناعات في إنجلترا، الذي اضطلعت به حكومة العمال من شأنه أن يُظهر أن المعدِّن أو العامل البريطاني في الصناعات الفولاذية أو الكيمائية لايرى إلا اختلافاً بسيطاً للغاية بين من يعيِّنون مدراء مشروعه، مادامت الشروط الفعلية والواقعية لعمله قد ظلّت ذاتها.

ومجمل القول، يمكن أن يقال إن الغايات النهائية للاشتراكية الماركسية كانت في ماهيتها غايات المدارس الاشتراكية الأخرى ذاتها: تحرير الإنسان من سيطرة الإنسان واستغلاله، وتحريره من أرجحية المجال الاقتصادي، وإعادته إلى أن يكون الغاية العليا للحياة الاجتماعية، وخلق وحدة جديدة بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والطبيعة. وأخطاء ماركس وإنجلس، ومبالغتهما في تقدير العوامل السياسية والقانونية، وتفاؤليتهما الساذجة، وتوجّههما المركزي كانت أخطاء ناشئة عن أنهما كانا أرسخ جذوراً في موروث الطبقة الوسطى في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، سيكولوجياً وفكرياً على السواء، مما كان مفكرون من أمثال فوربيه، وأوين، وبرودون، وكروبوتكين.

وكان من شأن أخطاء ماركس أن تصبح مهمة من الوجهة التاريخية لأن المفهوم الماركسي للاشتراكية قد أصبح الظافر في حركة العمال الأوربية. وكان خلفاء ماركس وإنجلس في «حركة العمال الأوربية» تحت تأثير سلطة ماركس كثيراً بحيث لم يطوروا النظرية، بل كرروا إلى حد كبير تلك الصيغة القديمة بعقم دائم الازدياد.

وبعد الحرب العالمية الأولى، أصبحت حركة العمال الماركسية معسكرين متعادِيين بشدة. والجناح الديمقراطي الاجتماعي، صار بعد الانهيار الأخلاقي في الحرب العالمية الأولى حزباً يمثّل باطّراد مصالح الطبقة العاملة الاقتصادية الخالصة، مع نقابات العمال التي تستمد بالتالي منه سندها. وكان يثابر على الصيغة الماركسية لـ«تأميم وسائل الإنتاج»، وكأنها شعيرة يتفوّه بها كهنة الحزب في المناسبات الخاصة. وقام الحزب الشيوعي بقفزة يائسة، محاولاً أن يبني مجتمعاً اشتراكياً بعدم فعل شيء إلا الاستيلاء على السلطة، وتأميم وسائل الإنتاج؛ وأدّت نتائج هذه القفزة إلى نتائج أرهب مما أفضى إليه فقدان الإيمان بالأحزاب الديمقراطية الاجتماعية.

وإذا كان نشوء هذين الجناحين للاشتراكية الماركسية متناقضاً، فقد كانت بينهما بعض العناصر المشتركة. أولاً، خيبة الأمل العميقة واليأس فيما يتعلق بالآمال المفرطة في التفاؤل التي كانت ملازمة للمرحلة الباكرة من الرأسمالية. وفي الجناح اليميني، كثيراً ماأدّت خيبة الأمل هذه إلى قبول القومية، والتخلّي عن الرؤية الاشتراكية الحقيقية، وعن أي نقد جذري للمجتمع الرأسمالي. وأفضت خيبة الأمل ذاتُها بالجناح الشيوعي، في ظل حكم لينين، إلى العمل اليائس، وتركيز كل الجهود في المجالات السياسية والاقتصادية الخالصة، وهذا تشديد كان بإهماله المجال الاجتماعي يمثّل التناقض الكامل مع الماهية الصميميّة للنظرية الاشتراكية.

وكانت المسألة الأخرى التي يشترك فيها كلا الجناحين في الحركة الماركسية (في حال روسيا) هي الإهمال التام للإنسان. وأصبح نقد الرأسمالية في كليته نقداً من وجهة نظر اقتصادية. وفي القرن التاسع عشر، عندما كانت الطبقة العاملة تعاني من الاستغلال القاسي وتعيش دون مستوى الوجود الكريم، كان هذا النقد مسوّغاً. ومع نمّو الرأسمالية في القرن العشرين، صار نقداً مضى زمانه بصورة متزايدة، ومع

ذلك فليس إلا نتيجة منطقية لهذا الموقف أن تظل البيروقراطية الستالينية في روسيا تغذّي سكانها بالهراء الذي مفاده أن العمال في البلدان الرأسمالية يعيشون في فقر مدقع بصورة رهيبة ويفتقرون إلى أي أساس للعيش اللائق. وازداد إفساد مفهوم الاشتراكية أكثر فأكثر، وتحوّل في روسيا إلى الصيغة التي تعني أن الاشتراكية هي ملكية الدولة لوسائل الإنتاج. وفي البلدان الغربية، غلب على الاشتراكية أكثر فأكثر أن تعني الأجور المرتفعة للعمال، وأن تفقد شجاها التخليصي، ومناشدتها أعمق صبوات الإنسان وحاجاته. وأقول عن قصد «غلب» عليها لأن الاشتراكية لم تفقد تماماً شجاها الإنساني والروحي على الإطلاق. وقد كانت، حتى بعد 1914، الفكرة الأخلاقية الجامعة لملايين العمال والمثقّفين، وكانت تعبيراً عن أملهم في تحرير الإنسان، وفي تأسيس قيم أخلاقية جديدة، وفي تحقيق التضامن الإنساني. وكان المقصود من النقد الشديد المفصَح عنه في الصفحات السابقة أولاً هو التشديد على ضرورة أن تعود الاشتراكية الديمقراطية، وأن تركّز على الجوانب **الإنسانية** من المشكلة الاجتماعية؛ فيجب نقد الرأسمالية من وجهة ماتفعله للخصائص الإنسانية للإنسان، ولروحه وفكره، ويجب أن ندرس أية رؤية للاشتراكية على أساس إنساني، ونسأل بأية طريقة سوف يُسهم المجتمع الاشتراكي في العمل باتجاه إنهاء اغتراب الإنسان، ووثنية الاقتصاد والدولة.

الفصل الثامن
دروب للسلامة

اعتبارات عامة

وجدنا في التحليلات النقدية المختلفة للرأسمالية اتفاقاً يستدعي الانتباه. ومع أنه من الصحيح أن رأسمالية القرن التاسع عشر كانت تُنقد لإهمالها الإنعاش المادي للعمال، فإن ذلك لم يكن النقد الأساسي. فما كان يتحدث عنه برودون وتولستوي وباكونين ودوركيم وماركس وأينشتاين وشفايتسر هو **الإنسان** ومايجري له في نظامنا الصناعي. وعلى الرغم من أنهم يعبّرون عن ذلك في مفهومات مختلفة، فهم يرون جميعاً أن الإنسان قد فقد مكانته المحورية، وأنه قد جُعِل وسيلة لمقاصد الأهداف الاقتصادية، وأنه قد غُرِّب عن إخوته البشر وعن الطبيعة، وفقد التواصل الملموس معهم، وأنه كفّ عن أن يعيش حياة ذات معنى. وحاولتُ أن أعبّر عن الفكرة ذاتها بالتفصيل في مفهوم الاغتراب وبأن أُظهر سيكولوجياً ما هي النتائج السيكولوجية للاغتراب، وأن الإنسان ينكفئ إلى التوجه التلقّفي والتسويقي ويكفّ عن أن يكون إنتاجياً؛ وأنه يفقد إحساسه بالذات ويصير معتمداً على الاستحسان، ولذلك يغلب عليه أن يتماثل وأن يشعر مع ذلك بعدم الأمن؛ وهو مستاء، وضجور، وقلق، ويبذل جلّ طاقته في محاولة التعويض أو في مجرد ستّر هذا القلق. وذكاؤه ممتاز، وعقله يزداد سوءاً وإذا أخذنا قدراته التقنية بعين الاعتبار

فهو يعرّض للخطر الفادح وجود الحضارة، بل حتى وجود الجنس البشري.

وإذا تحولّنا إلى الآراء حول **أسباب** هذه النشأة، وجدنا الاتفاق أقل مما وجدناه في تشخيص المرض ذاته. وبينما كانت أوائل القرن التاسع عشر ميالة إلى أن ترى أسباب كل الشر في الافتقار إلى الحرية السياسية، وخصوصاً في الافتقار إلى حق التصويت العام، فقد أكّد الاشتراكيون، ولاسيما الماركسيون، أهمية العوامل الاقتصادية. وقد اعتقدوا أن اغتراب الإنسان ناجم عن دوره موضوعاً للاستغلال والاستخدام. ومن جهة أخرى، فقد أكد مفكرون أمثال تولستوي وبوركهارت أن الفقر الروحي والأخلاقي المدقع هو سبب انحطاط الإنسان الغربي؛ واعتقد فرويد أن محنة الإنسان الغربي هي الإفراط في كبت دوافعه الغريزية وما ينجم عن ذلك من تبدّيات عصابية. ولكن أي تفسير يحلّل قطاعاً لاستبعاد القطاعات الأخرى هو تفسير غير متوازن، ومن ثم مغلوط فيه. والتفسيرات الاجتماعية -الاقتصادية، والروحية، والسيكولوجية تنظر إلى الظاهرة ذاتها من جوانب مختلفة، والمهمة الحقيقية للتحليل النظري هي رؤية كيف تترابط هذه الجوانب المختلفة، وكيف تتفاعل.

ومايصدق على الإنسان يصدق حتماً على العلاجات التي يمكن بها شفاء الإنسان الحديث. فإذا اعتقدتُ أن «**ال**» سبب في المرض اقتصادي، **أو** روحي، **أو** سيكولوجي، اعتقدتُ بالضرورة أن معالجة «**ال**» سبب تؤدي إلى السلامة. ومن جهة أخرى، إذا رأيت كيف تكون الجوانب المختلفة مترابطة، فسأصل إلى النتيجة التي هي أن السلامة والصحة الذهنية لايمكن بلوغهما إلا بتغييرات متزامنة في مجال النظام الصناعي والسياسي، والتوجّه الروحي والفلسفي، وفي بنية الطبع، وفي النشاطات الثقافية. وتركيز الجهد في أي مجال من هذه المجالات، لاستبعاد المجالات الأخرى أو إهمالها، مدمّر للجهد **كله**. وفي الواقع، يبدو أنه ههنا تكمن

أهمّ عقبة أمام تقدّم البشر. وكانت المسيحية تعظ بالتجدّد الروحي، مهملة التغييرات في النظام الاجتماعي التي من دونها لابد من أن يظل التجدّد غير ناجع بالنسبة إلى أكثرية الناس. وافترض عصر التنوير أن الحكم المستقل والعقل هما أرفع المعايير؛ وكان يحضّ على المساواة السياسية من دون أن يرى أن المساواة السياسية لايمكن أن تؤدّي إلى الأخوّة الإنسانية إذا لم يصحبها تغيير جوهري في النظام الاجتماعي -الاقتصادي. والاشتراكية، ولاسيما الماركسية، قد أكّدت ضرورة التغييرات الاجتماعية والاقتصادية، وأهملت ضرورة التغيّر الداخلي في البشر، الذي من دونه لايمكن للتغيّر الاقتصادي أن يؤدي إلى «المجتمع الجيد». وكل حركة من هذه الحركات في السنوات الألفين الماضية قد أكّدت قطاعاً واحداً من الحياة لاستبعاد القطاعات الأخرى؛ وكانت مقترحاتها من أجل الإصلاح والتجدّد جذرية- ولكن تكاد تكون نتائجها الإخفاق التام. وقد أفضى الوعظ بالإنجيل إلى تأسيس الكنيسة الكاثوليكية؛ وأفضت تعاليم العقلانيين في القرن الثامن عشر إلى روبسبيير ونابليون؛ وأوصلت تعاليم ماركس إلى ستالين. وقلّما أمكن أن تكون النتائج مختلفة. فالإنسان وحدةٌ؛ يترابط تفكيره مع شعوره وممارسته للحياة بصورة لاتنفصم. ولايمكن أن يكون حراً في فكره إذا لم يكن حراً من الناحية الانفعالية؛ ولايمكن أن يكون حراً من الناحية الانفعالية إذا كان متّكلاً وغير حر في ممارسته للحياة، وفي علاقاته الاقتصادية والاجتماعية. ومحاولة التقدّم جذرياً في أحد القطاعات لاستبعاد القطاعات الأخرى لابد أن يؤدي بالضرورة إلى النتيجة التي أدّت إليها، وهي أنه لم تتحقق المطالب الجذرية في أحد المجالات إلا لنفر قليل من الأفراد، في حين أنها أصبحت لأكثرية الناس صيغاً وشعائر، تُفيد في سَتْر أنه لم يتبدّل شيء في المجالات الأخرى. ومما لاريب فيه أن خطوة واحدة في التقدم المتكامل في كل مجالات الحياة ستكون لها نتائج أبعد مدى وأكثر دواماً بالنسبة إلى تقدم البشر من مئات الخطوات التي يوعَظ بها -وحتى تعاش مدة قصيرة- في مجال

واحد منعزل فقط . ولابد من أن تكون عدة آلاف سنوات الإخفاق في «التقدم المنعزل» درساً مقنعاً إلى حد ما .

وما يتصل بهذه المشكلة اتصالا وثيقاً هو مشكلة «**الجذرية**» و«**الإصلاح**» اللذين يبدو أنهما يشكلان خطاً فاصلاً بين مختلف الحلول السياسية . ومع هذا فإن التحليل الأدقّ قد يُظهر أن هذا التفريق كما يجري تصوّره عموماً تفريق خادع . إذ يوجد إصلاح وإصلاح، إصلاح يمكن أن يكون جذرياً، أي يمتد إلى الجذور، أو يمكن أن يكون سطحياً، يحاول أن يرأب صدوع الأعراض من دون أن يمّس الأسباب . والإصلاح الذي لايكون جذرياً، بهذا المعنى، لايحقّق غاياته وينتهي به الأمر إلى الاتجاه المعاكس . أما مايسمى «الجذرية» أو «الراديكالية»، التي تعتقد أننا يمكن أن نحلّ مشكلاتنا بالقوة، عندما يقتضي الأمر الملاحظة والصبر والنشاط المستمر، فهي كالإصلاح غير واقعية ووهمية . وإذا تحدثنا من وجهة تاريخية، فإن كلا الاتجاهين كثيراً مايؤديان إلي النتيجة ذاتها . فقد أوصلت ثورة البلاشفة إلى الستالينية، وأوصل الجناح اليميني من الديمقراطيين الاجتماعيين في ألمانيا إلى هتلر . وليس المعيار الصحيح للإصلاح معدّل سرعته بل واقعيته، و«جذريته» الحقيقية؛ والسؤال هو هل يذهب إلى الجذور ويحاول تغيير الأسباب -أم يظل على السطح ويحاول ألا يعالج إلا الأعراض .

وإذا كان هذا الفصل بحثاً في دروب السلامة، فأولى بنا أن نتوقّف قليلاً ونسأل أنفسنا ماذا نعرف عن طبيعة العلاج في أحوال الأمراض الذهنية الفردية . وعلاج الحالة المَرضية الاجتماعية يجب أن يتّبع المبدأ ذاته، مادامت الحالة المَرضية للكثير من البشر، وليست لكائن غير الأفراد أو فوقهم .

وشروط علاج الحالات المَرضية الفردية هي بصورة أساسية الشروط التالية :

١) لابد أن تكون قد حدثت نشأة هي على النقيض من تأدية النفس وظيفتها

الصحيحة. وهذا يعني في نظرية فرويد أن اللبيدو قد أخفق في أن ينمو نمواً طبيعياً فنتجت الأعراض من حيث النتيجة. وفي الإطار المرجعي للتحليل النفسي الإنساني، تكمن أسباب الحالة المرَضية في الإخفاق في التوجّه الإنتاجي، الإخفاق الذي يؤدي إلى نشوء الأهواء غير العقلية، ولاسيما المجاهدات المتعلّقة بسفاح الحُرُم، والتدميرية، والاستغلالية. **وواقع** المعاناة، الناجم عن إخفاق النمو الطبيعي، وسواء أكان شعورياً أم لاشعورياً، **يُنتج مجاهدة دينامية للتغلّب على المعاناة، أي من أجل التغيّر في اتجاه الصحة**. والمجاهدة من أجل الصحة في كياننا الجسمي والذهني هي الأساس لأي شفاء من المَرض، وهي لاتغيب إلا في أخطر الحالات المَرضية.

٢) إن الخطوة الأولى الضرورية للسماح لهذا الميل إلى الصحة أن يعمل هو إدراك المعاناة ، إدراك ما هو مغلَق عليه ومنفصل عن شخصيتنا الشعورية. وفي مذهب فرويد، يشير الكبت على الأغلب إلى المجاهدات **الجنسية**. وفي إطارنا المرجعي، يشير إلى العواطف المكبوتة غير العقلية، والإحساس المكبوت بالعزلة والعقم، وإلى التوق إلى الحب والإنتاجية، الذي هو مكبوت أيضاً.

٣) لايمكن أن يصبح الإدراك الذاتي ناجعاً تماماً إلا إذا اتُّخذت خطوة تالية، وهي تغيير ممارسة الحياة التي بُنيت على أساس البنية الفُصامية، والتي تعيد إنتاجها باستمرار. وعلى سبيل المثال، فإن المريض، الذي يجعله طبعه العُصابي يريد الخضوع للسلطات الأبوية يكون في العادة قد أنشأ حياة قد اختار فيها صور الأب المسيطر، أو السادي، في الرؤساء، والمعلمين، وهلم جرا. ولن يشفى إلا إذا غيّر وضع حياته الواقعية على نحو لايُعيد باستمرار إنتاج النزعات الرضوخية التي يودّ التخلّي عنها. ويضاف إلى ذلك أنه يجب أن يبدّل أنظمة قيمه، ومعاييره، ومُثُله، حتى ترفُدَ مجاهدته من أجل الصحة والنضج لاأن تحجزها.

والشروط ذاتها - **النزاع** مع مقتضيات الطبيعة الإنسانية وما ينجم عن ذلك من معاناة، وإدراك ما هو مغلَق عليه، **وتغيير** الوضع الواقعي وتغيير القيم والمعايير- وهي كذلك ضرورية لشفاء الحالة المَرضية الاجتماعية.

وإظهار النزاع بين الحاجات الإنسانية وبنيتنا الاجتماعية، ورَفْد إدراك نزاعاتنا وإدراك ما هو منفصل، كان غرض الفصل السابق من هذا الكتاب. والبحث في إمكانات التغييرات العملية في نظامنا الاجتماعي، والسياسي، والثقافي هو قصد هذا الفصل.

وعلى أية حال، وقبل البدء في البحث في المسائل العملية، دعونا نفكر مرة أخرى، على أساس المقدّمات المبسوطة في بداية هذا الكتاب، فيما يشكّل السلامة الذهنية، وأي نمط ثقافي يمكن اتّخاذه ليكون عوناً على الصحة الذهنية.

والشخص الصحيح ذهنياً هو الشخص الإنتاجي وغير المغترب؛ الشخص الذي يصل نفسه بالعالم بمحبة، ويستخدم عقله لفهم الواقع بموضوعية؛ والذي يخبُر نفسه بوصفه كياناً فردياً فريداً، ويشعر في الوقت عينه بوحدته مع أخيه الإنسان؛ والذي لايخضع لسلطة غير عقلية، ويقبل السلطة العقلية للعقل والضمير بطيب نفس؛ والذي يكون في عملية الولادة مادام حياً، ويرى أن هبة الحياة أَنْفَس فرصة لديه.

ولنتذكّر كذلك أن هذه الأهداف إلى الصحة الذهنية ليست مُثُلاً يجب أن تُفرض على الشخص، أو أنه لايمكن للإنسان بلوغها إلا إذا تغلّب على «طبيعته» وضحى بـ«أنانيته الداخلية». بل على العكس، فإن المجاهدة من أجل الصحة الذهنية، والسعادة، والحب، والإنتاجية متأصّلة في كل إنسان لايولد معتوهاً ذهنياً أو أخلاقياً. وهذه المجاهدات، إذا أُعطيت الفرصة، تثبت نفسها بقوة، كما يمكن أن نرى فيما لاعدّ ولاحصر له من الأحوال. ويحتاج حَرْف هذه المجاهدة الفطرية

في سبيل السلامة وخنقها إلى تشابكات وظروف قوية؛ وبالفعل، فطوال الجزء الأكبر من التاريخ المعروف، قد أحدث استخدام الإنسان للإنسان هذا الانحراف. والاعتقاد بأن هذا الانحراف ملازم للإنسان شبيه بإلقاء البذور في تربة الصحراء والزعم أنه لم يكن مقدَّراً لها أن تنبت.

فأي مجتمع ينسجم مع هدف الصحة الذهنية، وماذا ستكون بنية المجتمع السوي؟ أولاً، هو المجتمع الذي لايكون فيه الإنسان وسيلة لغايات إنسان آخر، بل يكون دائماً من دون استثناء غاية في ذاته؛ ومن ثم، هو المجتمع الذي لايُستخدم فيه أي شخص، ولايَستخدم نفسه، لمقاصدَ غير تفتّح قدراته الإنسانية؛ حيث يكون الإنسان هو المحور، وتكون كل النشاطات الاقتصادية والسياسية تابعة لهدف نموّه. والمجتمع السويّ هو المجتمع الذي لاتكون فيه لصفات كالجشع والاستغلالية والتملكية والنرجسية فرصة لتُستخدم من أجل الكسب المادي الأكبر أو لزيادة جاه المرء الشخصي. وحيث يُنظَر إلى أن عمل المرء وفقاً لضميره هو الصفة الأساسية والضرورية وحيث تُعَدّ الانتهازية والمبادئ المنعدمة معادية للمجتمع؛ وحيث يكون الفرد معنيّاً بالأمور الاجتماعية حتى تصير أموراً شخصية، وحيث تكون علاقته بأخيه الإنسان غير منفصلة عن علاقته بمجاله الخاص. ويضاف إلى ذلك أن المجتمع السويّ هو المجتمع الذي يسمح للإنسان بأن يعمل ضمن أبعاد من الممكن ضبطها وملاحظتها، وأن يكون مشاركاً نشيطاً ومسؤولاً في حياة المجتمع، وكذلك سيّدَ حياته. إنه المجتمع الذي يرفد التضامن الإنساني ولايقتصر على السماح لأعضائه بأن يتواصلوا بمحبة بل يحضّهم على ذلك؛ والمجتمع السويّ يرفد النشاط الإنتاجي لكل شخص في عمله، ويحرض على تفتّح العقل ويمكّن الإنسان من إعطاء التعبير عن حاجاته الداخلية في الفن الجماعي والشعائر الجماعية.

التحوّل الاقتصادي

آ- الاشتراكية بوصفها مشكلة

ناقشنا في الفصل السابق الإجابات الثلاثة عن مشكلة الفقدان الحالي للسلامة، وهي إجابات التوتاليتارية، والرأسمالية الفائقة، والاشتراكية. ومن الواضح تماماً أن الحل التوتاليتاري، سواء أكان من الطراز الفاشي أو الستاليني، لايؤدي إلى الجنون المتزايد وإعدام الصفات الإنسانية؛ ولايساعد حلّ الرأسمالية الفائقة إلا على تعميق الأحوال المرَضية والملازمة للرأسمالية، فهو يزيد اغتراب الإنسان، وأَتْمَتَتَه، ويُكمل عملية جعله خادماً لوثن الإنتاج. والحلّ البنّاء الوحيد هو حل الاشتراكية، الذي يهدف إلى إعادة تنظيمٍ جوهرية للنظام الاقتصادي والاجتماعي باتجاه تحرير الإنسان من أن يُستخدم وسيلةً لمقاصد خارج ذاته، وباتجاه خلق نظام اجتماعي يُرفَد فيه التضامن الإنساني، والعقل، والإنتاجية بدلاً من أن تعاق. ومع ذلك، ليس هناك شك في أن نتائج الاشتراكية، حيث مورست إلى الآن، كانت مخيِّبة للآمال على أقل تقدير. فما أسباب هذا الإخفاق؟ وما هي أهداف إعادة البناء الاجتماعي والاقتصادي وغاياتها التي يمكن أن تجتنب هذا الإخفاق وتؤدي إلى مجتمع سوي؟

إن المجتمع الاشتراكي، وفقاً للاشتراكية الماركسية، قد بُني على مقدمتين: تأميم وسائل الإنتاج والتوزيع، والاقتصاد المتمركز والمخطَّط له. ولم يكن لدى ماركس والاشتراكيين الأوائل أي شك في أنه إذا تحقّقت هذه الأهداف، تلا ذلك بصورة تكاد تكون آلية تحرير البشر كافةً من الاغتراب، والمجتمع غير الطبقي القائم على الأخوّة والعدل. فكل ما كان ضرورياً، كما كانوا يرون، هو أن تنال الطبقة العاملة السيطرة السياسية، إمابالقوة وإما بالاقتراع، وأن تؤمِّم الصناعة، وينشأ

الاقتصاد المخطَّط له. ولم يعد السؤال هل كانوا على حق في افتراضهم سؤالاً أكاديمياً؛ فقد قامت روسيا بما اعتقد الاشتراكيون الماركسيون بأنه من الضروري القيام به في المجال الاقتصادي. وعلى حين أن النظام الروسي قد أظهر أن الاقتصاد المؤمَّم والمخطَّط له من الممكن أن يعمل بفعالية من الناحية الاقتصادية، فقد أثبت أنه ليس شرطاً كافياً أبداً لخلق مجتمع حر وأخوي وغير مغترب. بل على العكس، فقد أظهر أن التخطيط المتمركز يمكن كذلك أن يخلق درجة من التنظيم الاستبدادي ومن التسلّطية أكبر مما هو موجود في الرأسمالية أو الفاشية. ولكن الواقع هو أن الاقتصاد المؤمَّم والمخطَّط له الذي تحقق في روسيا لايعني أن النظام الروسي هو تحقيق للاشتراكية كما فهمها ماركس وإنجلس. إنه يعني أن ماركس وإنجلس كانا مخطئين في الاعتقاد أن التغيير القانوني في المِلكية والاقتصادَ المخطَّط له كافيان لإحداث التبدّلات الاجتماعية والإنسانية التي كانا يرغبان فيها.

وفي حين كان تأميم وسائل الإنتاج في اتحاده مع الاقتصاد المخطَّط له أهم المطالب المحورية في الاشتراكية الماركسية، كانت في روسيا بعض المطالب الأخرى التي خيّبت الأمل في أن تصير مادية. ولم يفترض ماركس المساواة التامة في الدخل، ولكنه مع ذلك كان في ذهنه التخفيض الشديد للتفاوت كما هو موجود في الرأسمالية. والواقع أن تفاوت الدخل في روسيا أكبر بكثير مما هو في الولايات المتحدة أو بريطانيا. وكانت الفكرة الماركسية الأخرى هي أن الاشتراكية ستؤدي إلى تلاشي الدولة، وإلى الاختفاء التدريجي للطبقات الاجتماعية. وفي مآل الأمر، كان محور مفهوم ماركس للاشتراكية هو فكرة أن الإنسان، وقدراته الانفعالية والعقلية، هي هدف الثقافة وغايتها، وأن الأشياء (= رأس المال) يجب أن تخدم الحياة (الجهد) وأن الحياة يجب ألا تكون تابعة لما هو ميت. وهنا كذلك، فإن إغفال الفرد وخصائصِه الإنسانية أكبر في روسيا مما هو في أي بلد من البلدان الرأسمالية.

ولكن روسيا لم تكن البلد الوحيد الذي حاول تطبيق المفهومات الاقتصادية للاشتراكية الماركسية. وكان البلد الآخر هو بريطانيا العظمى. وللمفارقة إلى درجة كافية، فإن **حزب العمال**، الذي لم يقم على أساس النظرية الماركسية، قد اتّبع في إجراءاته العملية سبيل المذهب الماركسي تماماً، وهو أن تحقيق الاشتراكية قائم على تأميم الصناعة. والاختلاف عن روسيا واضح بصورة كافية. فقد اعتمد **حزب العمال** البريطاني دائماً على الوسائل السلمية لتحقيق أهدافه؛ ولم تكن سياسته قائمة على أساس كل شيء أو لاشيء، ولكنه جعل من الممكن تأميم الطب، والأعمال المصرفية، والتعدين، والخطوط الحديدية، والصناعة الكيميائية، من دون أن يؤمّم بقية الصناعة البريطانية. ولكنه بينما قدّم اقتصاداً تمتزج فيه العناصر الاشتراكية مع الرأسمالية، فقد كانت فكرته الرئيسة لبلوغ الاشتراكية هي تأميم وسائل الانتاج.

ومهما يكن، فإن التجربة البريطانية، في حين أنها كانت أقل تطرفاً في إخفاقاتها، فقد كانت مثبّطة للهمّة كذلك. فمن جهة خلقت قدراً كبيراً من التنظيم القاسي و البَرَقْرطة bureaucratization لم يجعلها مُحبَّبة إلى أي شخص مهتم بازدياد الحرية الإنسانية والاستقلال. ومن جهة أخرى، لم تُنجِز أي توقّع من التوقّعات الأساسية من الاشتراكية. وصار واضحاً تماماً أنه ليس هناك إلا فارق زهيد أو لايوجد أي فارق بالنسبة إلى العامل في التعدين البريطاني أو الصناعة الفولاذية بين أن يكون مالك الصناعة بضعة آلاف، أو حتى مائة ألف من الأفراد كما هي الحال في «الهيئة العامة»(*)، أو أن تكون الدولة. فقد ظلت أجوره، وحقوقه، وأهم من كل شيء، شروط عمله، ودوره في سير العمل من حيث

(*) الهيئة العامة public corporation : هيئة، كالإذاعة البريطانية، تملكها الحكومة لخدمة الناس ولها استقلال معيّن. **(المترجم)**

الجوهر كما هي. وقد حدثت بضع مزايا بالتأميم لم يكن بمستطاع العامل الحصول عليها من خلال نقاباته في الاقتصاد الرأسمالي الخالص. ومن جهة أخرى، بينما لم يتحقّق الهدف الأهم للاشتراكية بإجراءات حكومة **العمال**، فسيكون من قِصَر النظر أن نتجاهل أن **الاشتراكية البريطانية** قد أحدثت التغييرات المحبَّذة ذات الأهمية القصوى في حياة الشعب البريطاني. أحدها هو توسيع نظام الأمن الاجتماعي ليشمل الصحة. والقول إنه ليس لأي شخص في بريطانيا العظمى أن يكون خائفاً من أن يكون المرض كارثة قد تُفسد نظام حياته كلياً (إذا لم نتحدث عن إمكان فقدانها لعدم توافر العناية الطبية الصحيحة)، قد يبدو هزيلاً عند عضو في الطبقة الوسطى أو العليا في الولايات المتحدة، الذي لايجد مشقّة في دفع بيان حساب الطبيب أو إدخاله في المشفى. ولكنه بالفعل تحسّنٌ جوهري جدير بأن يقارَن بالتقدّم الذي أحدثه إدخال التعليم العمومي. وإنه لصحيح فوق ذلك أن تأميم الصناعة، حتى إلى الدرجة المحدودة التي قُدّمت في بريطانيا (زهاء $\frac{1}{5}$ الصناعة الكلية)، قد سمح للدولة بأن تنظّم الاقتصاد الكلي إلى حد معيّن، تنظيماً أفاد منه الاقتصاد البريطاني كله.

ولكن مع كل الاحترام والتقدير لمنجزات حكومة **العمال**، لم تكن إجراءاتها مؤدية إلى تحقيق الاشتراكية، إذا فهمناها بالمعنى الإنساني لابمجرد المعنى الاقتصادي. وإذا كان من شأن أحد أن يُدلي بحجّة مفادها أن **حزب العمال** لم يقم إلا ببداية تحقيق برنامجه، وأنه كان سيقوم بإحلال الاشتراكية لو ظل في السلطة مدة كافية لإتمام عمله، فإن حجة كهذه غير مقنعة أبداً. وحتى في تصوّر تأميم كل الصناعة البريطانية الثقيلة، يمكن أن يرى المرء أمناً أشدّ، ورخاء أكبر، ولايضطر إلى أن يكون خائفاً من أن تكون البيروقراطية الجديدة أخطر على الحرية من البيروقراطية في شركات مثل «جنرال موتورز» General Motors أو «جنرال إلكتريك» Gener-

al Electric . ولكن على الرغم من كل مايمكن أن يقال حول مزايا ذلك، فلن يكون مثل هذا التأميم والتخطيط اشتراكية، إذا كنا نعني بها شكلاً جديداً للحياة، ومجتمع التضامن والإيمان، الذي وجد فيه الفرد نفسه وخرج من الاغتراب الملازم للنظام الرأسمالي.

والنتيجة المريعة **للشيوعية السوفييتية** من جهة، والنتائج المخيِّبة للآمال لاشتراكية **حزب العمال** من جهة أخرى، قد أفضت إلى حالة الاستقالة وانقطاع الأمل عند الكثيرين من الاشتراكيين الديمقراطيين. وسوف يستمر بعضهم في الاعتقاد بالاشتراكية، ولكن عن افتخار أو عناد أكثر من أن يكون عن اقتناع حقيقي. وغيرهم، ممن يشتغلون بمهمات أصغر أو أكبر في الأحزاب الاشتراكية، لايتأملون كثيراً ويجدون أنفسهم راضين بالنشاطات العملية؛ وهناك غيرهم، الذين فقدوا الإيمان بتجدُّد المجتمع، يرون أن مهمتهم الأساسية هي أن يقودوا الحملة ضد الشيوعية الروسية؛ وبينما يكرّرون الظّنَن ضد الشيوعية إلى حد الضجر، تلك الظّنَن التي يعرفها جيداً ويقبلها أي شخص ليس ستالينياً، فإنهم يُحجمون عن أي نقد جذري للرأسمالية، وعن أية مقترحات جديدة من أجل تأدية الاشتراكية الديمقراطية وظيفتها. وهم يخلّفون الانطباع بأن كل شيء يكون على مايرام في العالم، إذا لم يكن في المستطاع إلا النجاة من التهديد الشيوعي؛ وهم يتصرّفون مثل العشاق الذين خاب رجاؤهم، وفقدوا كل إيمان بالحب.

وسوف أقتبس من مقالة كتبها ر. هـ. كروسمن، أحد أكثر زعماء الجناح اليساري في **حزب العمال** تفكيراً ونشاطاً، بوصفها تعبيراً من التعابير الدالّة على أعراض تثبيط الهمة العام. يكتب كروسمن، «في عيشنا في عصر ليس فيه تقدّم مستمر نحو الرأسمالية الرفاهية العالمية، بل فيه ثورة عالمية، من الحماقة لنا أن نفترض أن مهمة **الاشتراكي** هي أن يساعد على تحسين النصيب المادي للجنس

البشري والتوسيع التدريجي للحرية الإنسانية. إن قوى التاريخ كلها تجدّ في السير نحو التوتاليتارية: في الكتلة الروسية، نتيجة سياسة الكرملين الشعورية؛ وفي العالم الحر، بسبب نموّ المجتمع الإداري، ونتائج إعادة التسلّح الكلية، وكبت المطامح الاستعمارية. وليست مهمة الاشتراكية تسريع هذه الثورة **السياسية** ولامعارضتها (فستكون عقيمة شأن معارضة الثورة الصناعية قبل مائة سنة)، بل تمدينها.»(١)

ويبدو لي أن تشاؤمية كروسمن تُفضي إلى غلطين. أحدهما هو أن التوتاليتارية الإدارية أو الستالينية يمكن «تمدينها». وإذا كان المقصود بتمدينها نظاماً أقل قسوة من الدكتاتورية الستالينية، فقد يكون كروسمن على حق. ولكن صيغة **العالم الجديد الشجاع** التي تعتمد كلياً على الإيحاء والاشتراط هي غير إنسانية وغير سويّة كصيغة أورويل في "**1984**". فلايمكن لأية صيغة للمجتمع المغترب تماماً أن تُؤَنْسَن. ويكمن الغلط الآخر في تشاؤمية كروسمن ذاتها. فلاتزال الاشتراكية في مطامحها الإنسانية والأخلاقية، هدفاً قوي التأثير للملايين الكثيرة في كل أنحاء العالم، والشروط الموضوعية للاشتراكية الإنسانية الديمقراطية معطاة اليوم أكثر مما أُعطيت في القرن التاسع عشر. وأسباب هذا الافتراض مضمَّنة في المحاولة التالية لإجمال بعض المقترحات من أجل التحوّل الاشتراكي في المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية. ولكن قبل أن أمضي بها، أود أن أعلن، ولو أن ذلك يكاد لايكون ضرورياً، أن مقترحاتي ليست جديدة وليس المقصود أن تكون استقصائية، أو صحيحة بالضرورة بالتفصيل. وهي قائمة على الاعتقاد بأنه من الضروري أن نتحوّل عن البحث العام في المبادئ إلى المشكلات العملية المتعلقة بمسألة كيف يمكن أن تتحقّق هذه المبادئ. وقبل أن تتحقّق الديمقراطية السياسية بزمن طويل، ناقش

(1) **New Fabian Essays**, ed.by R. H. Crossman, Turnstile Psess, London, 1953,p.31.

مفكّرو القرن الثامن عشر مخططات هذه المبادئ نقاشاً كان من شأنه أن يُظهر أن النظام الديمقراطي للدولة ممكن وكيف يكون ذلك. والمشكلة في القرن العشرين هي البحث في الطرق والوسائل المؤدية إلى وضع الديمقراطية السياسية موضع التنفيذ وتحويلها إلى مجتمع إنساني حقيقي. والاعتراضات التي توضع مبنية على التشاؤمية إلي حد كبير وعلى الافتقار العميق إلى الإيمان. ويُزعَم أن تقدّم المجتمع الإداري والاحتيال الضمني على الإنسان لايمكن صدّهما إلا إذا ارتددْنا إلى عجلة الغزل، لأن الصناعة الحديثة تحتاج إلي المدراء والكائنات الآلية. والاعتراضات الأخرى ناشئة عن الافتقار إلى التخيّل. ولاتزال هناك اعتراضات أخرى ناشئة عن الخوف عميق المستقَرّ من التحرر من الأوامر ومن أخذ الحرية الكاملة في العيش. ومع ذلك فإنه بعيد عن الشك أن تكون مشكلات تحوّلنا الاجتماعي ليست صعبة الحل- نظرياً وعملياً- شأن المشكلات التقنية التي حلّها كيميائيونا وفيزيائيونا. ولايمكن أن يُشَكّ كذلك أننا أحوج إلى انبعاث إنساني منا إلى الطائرات والتلفزيون. وحتى القليل من العقل والفهم العملي المستخدَم في العلوم الطبيعية، والمطبَّق على المشكلات الإنسانية، سوف يسمح باستمرار المهمة التي كان أسلافنا في القرن الثامن عشر شديدي الفخر بها.

ب- مبدأ الاشتراكية الكوميونيتارية (*)

كان التأكيد الماركسي لتأميم وسائل الإنتاج في ذاته متأثّراً برأسمالية القرن التاسع عشر. وكانت الملكية وحق التملّك مقولتين مركزيتين في الاقتصاد الرأسمالي، وظل ماركس ضمن هذا الإطار المرجعي عندما عرَّف الاشتراكية بقلب

(*) الكوميونيتارية Communitarianism : نظرية سياسية واجتماعية تصبّ تأكيدها على القيم والغايات الجماعية والإحساس بالهدف المشترك وتعارض الأخلاق الهزيلة للروابط التعاقدية بين أفراد للمة فضفاضة. وهذا التباين قد قدّمه أصلاً العالم الاجتماعي الألماني ف. تونيس F.Tönnies (1855-1936). في كتابه **«الجماعة والمجتمع»** .. Gemeinschaft und Gesesllschaft. **(المترجم)**

نظام التملّك، مطالباً بـ«نزع ملكية نازعي الملكيات». وهنا كان ماركس وإنجلس، كما كانا في توجّههما بالعوامل السياسية ضد العوامل الاجتماعية، أكثر تأثّراً بالروح البرجوازية منهما بمدارس الفكر الاشتراكي الأخرى، التي كانت معنيَّة بوظيفة العامل في سير العمل، وبارتباطه الاجتماعي مع الآخرين في المصنع، وبتأثير طريقة العمل في طبع العامل.

وخيبة الاشتراكية الماركسية -وربما شعبيتها كذلك- تكمن على وجه الدقة في هذه المغالاة البرجوازية في تقدير حقوق التملّك والعوامل الاقتصادية الخالصة. ولكن المدارس الفكرية الاشتراكية الأخرى كانت أكثر إدراكاً بكثير لهذه الأوجار الملازمة للماركسية، وصاغت هدف الاشتراكية على نحو أوفى بكثير. واتفق الأوينيون [نسبة إلى روبرت أوين Robert Owen]، والفوضويون، والاشتراكيون النقابيّون على مهمتهم الكبرى، التي كانت الوضع الاجتماعي والإنساني للعامل في عمله ونوع التواصل مع زملائه في العمل. (وأنا أعني بـ«العامل» هنا وفي الصفحات التالية كل شخص يعيش من عمله، من دون أرباح إضافية تأتي من استخدام الآخرين.) وكان هدف كل هذه الأشكال المتباينة من الاشتراكية، التي يمكن أن ندعوها «الاشتراكية الكوميونيتارية» هو النظام الصناعي الذي **يكون فيه كل شخص يعمل مشاركاً نشيطاً ومسؤولاً، حيث يكون العمل جذاباً وذا معنى، وحيث لا يستخدِم فيه رأسُ المال الجهدَ، بل يكون من شأن الجهد أن يستخدم رأس المال**. وكانوا يشدّدون على تنظيم العمل والعلاقات الاجتماعية بين الناس، ولم يضعوا مسألة الملِكية في المقام الأول. وكما سأُظهر لاحقاً، يوجد تحوّل ملحوظ إلى هذا الموقف عند الاشتراكيين في كل أنحاء العالم، الذين كانوا قبل بضعة عقود يرون أن الشكل الخالص من المذهب الماركسي هو «**الـ**» حل لكل المشكلات. ولإعطاء القارئ فكرة عامة عن مبادئ هذا النمط من الفكر الاشتراكي الكوميونيتاري، الذي هو على الرغم من الفوارق المهمة مشترك بين

الصِّنديقيين،(*) والفوضويين، والاشتراكيين النقابيين وبصورة متزايدة بين الاشتراكيين الماركسيين، وسأستشهد بعبارات كول Cole التالية:

يكتب: «إن الإلحاح القديم على الحرية صائب من حيث الأساس؛ وقد جرى تكنيسه لأنه يفكّر في الحرية على أساس الحكم الذاتي السياسي وحده. ولابد من أن يكون التصوّر الجديد للحرية أوسع. وينبغي أن يتضمن فكرة الإنسان لابوصفه مجرد مواطن في دولة حرة، بل بوصفه شريكاً في الثروة الصناعية العامة. والمصلح البيروقراطي، بصبّه كل التأكيد على الجانب المادي من الحياة، قد صار يعتقد أن المجتمع يتكوّن من آلات جيدة التغذية، جيدة المسكن، جيدة الملبس، تعمل من أجل الآلة الكبرى، الدولة؛ والفردي قدّم إلى الناس الخيار بين الجوع الشديد والعبودية تحت قناع حرية العمل. والحرية الحقيقية، التي هي غاية الاشتراكية الجديدة، ستؤمّن حرية العمل والمناعة من الشِّدّة الاقتصادية بمعاملة الإنسان بوصفه إنساناً، لابوصفه مشكلة أو إلهاً.

«وفي الواقع فإن الحرية السياسية بحد ذاتها تكون وهمية دائماً. والإنسان الذي يعيش في قهر اقتصادي ستة أيام، إذا لم نقل سبعة أيام، في الأسبوع لايصير حراً بمجرد وضعه إشارة صليب على ورقة اقتراع مرة كل خمس سنوات. وإذا كانت الحرية تعني أي شيء للإنسان العادي فيجب أن تتضمن الحرية الصناعية. وما لم يستطع الناس أن يعرفوا أنهم أعضاء في جماعة من العمال تحكم نفسها ذاتياً، فسوف يظلّون أذلّاء من حيث الجوهر، مهما كان النظام السياسي الذي يعيشون في ظله. ولايكفي تكنيس العلاقة المخزية التي يتخذها عبد الأجر موقفاً له أمام رب العمل. واشتراكية الدولة، كذلك، تترك العامل مستعبَداً من طاغية ليس أقل

(*) الصِّنديقيون Syndicalists من الصِّنديقية Syndicalism: وهي حركة تدعو إلى سيطرة العمال على الاقتصاد وامتلاك مختلف الصناعات وإدارة شؤونها من خلال الإضرابات العامة. **(المترجم)**

مضاضة لأنه غير شخصي. وليس الحكم الذاتي في الصناعة مجرد تتمة للحرية السياسية، وإنما هو بشيرها.

«الإنسان مقيَّد في كل مكان، ولن تتحطّم قيوده حتى يشعر أنه من المخزي أن يكون عبداً، سواء لفرد أو لدولة. وليس مرض الحضارة هو الفقر المادي للكثيرين بمقدار ما هو انحلال روح الحرية والثقة بالنفس. ولن تنشأ الثورة التي ستغيّر العالم من الإحسان الذي يلد «الإصلاح»، بل من إرادة الحرية. وسيعمل الناس معاً في وعيهم التام لاعتمادهم المتبادل؛ ولكنهم سيعملون من أجل أنفسهم. ولن تُعطى لهم الحرية من الأعلى؛ بل سيأخذونها انتصاراً لأنفسهم.

«فعلى الاشتراكيين، إذن، ألا يطرحوا مناشدتهم للعمال في صيغة السؤال، "أليس بغيضاً أن تكونوا فقراء، ألا تكونون عوناً على رفعة الفقراء؟" بل في هذه الصيغة: "ليس الفقر إلا أمارة من أمارات عبودية الإنسان: ولكي تشفوا منها يجب عليكم أن تكفّوا عن الكدّ من أجل الآخرين وعليكم أن تؤمنوا بأنفسكم." وسوف توجد عبودية الأجر مادام يوجد إنسان أو توجد مؤسسة هي سيدة الناس: وستنتهي عندما يتعلّم العمال أن يضعوا الحرية قبل الراحة. ولن يصير الإنسان العادي اشتراكياً للحصول على "الحدّ من مستوى الحياة المتمدّنة" بل لأنه يشعر بالخجل من العبودية التي تُعميه هو وأمثاله، ولأنه مصمِّم على إنهاء النظام الصناعي الذي يجعلهم عبيداً.»(2)

«ثم لنسأل، أولاً، ما طبيعة المثال الذي يهدف إليه العمال؟ ما المقصود بـ "السيطرة على الصناعة" التي يطالب بها العمال؟ إنها يمكن أن تُختصر إلى كلمتين- **الإدارة المباشرة**. ومهمة الإدارة الفعلية للعمل يجب أن تُسلَّم إلى العمال

(2) G. D. H. Cole and W .Meller, **The Meaning of Industrial Freedom,** Geo. Allen and Unwin, Ltd.; London, 1918, pp.3,4

المنهمكين فيه. ويجب أن يُنسَب إليهم تنظيم الإنتاج، والتوزيع، والتبادل. ويجب أن ينالوا الحكم الذاتي، مع الحق في اختيار موظفيهم؛ وعليهم أن يفهموا الآلية المعقّدة للصناعة والتجارة ويسيطروا عليها؛ وينبغي أن يصبحوا في المجال الاقتصادي وكلاء الجماعة المعتمدين.»[3]

ج- اعتراضات سيكولوجية- اجتماعية

قبل البحث في المقترحات العملية لتحقيق الاشتراكية الكوميونيتارية في المجتمع الصناعي، أَوْلى بنا أن نتوقف ونناقش بعض الاعتراضات الرئيسة على هذه الإمكانات؛ ويقوم الطراز الأول للاعتراضات على فكرة طبيعة العمل الصناعي، ويقوم الآخر على طبيعة الإنسان والبواعث السيكولوجية على العمل.

وعلى وجه الدقة فيما يتعلق بأي تغيير في وضع العمل ذاته، فإن أعنف الاعتراضات على أفكار الاشتراكية الكوميونيتارية قد جاءت من عدد كبير من الملاحظين المتفكرين وحسني النيّة. وهكذا تسير الحجة، إن العمل الصناعي الحديث هو في صميم طبيعته ميكانيكي، وغير ممتع، واغترابي. وهو يقوم على أقصى درجة من تقسيم العمل، ولايمكن أن يشغل اهتمام الإنسان الكلي وانتباهه. وكل الأفكار حول جَعْل العمل ممتعاً وذا معنى من جديد هي حقاً أحلام رومانسية - وبإتْباعها بالمزيد من الأهمية والواقعية ستُفضي إلى المطالبة بالتخلّي عن نظام إنتاجنا الصناعي والعودة إلي نمط الإنتاج ما قبل الصناعي القائم على الصنعة اليدوية. وتمضي الحجة، إنه على العكس، يجب أن يكون الهدف جعل العمل **أشدّ** خواء من المعنى و**أشد** آلية. وقد شهدنا التخفيض الهائل لساعات العمل في السنوات المائة الأخيرة، ولايبدو أن يكون يوم العمل أربع ساعات أو حتى ساعتين توقّعاً أخيولياً بالنسبة إلى المستقبل. ونحن نشهد حالياً تغيّراً شديداً في طرق العمل. ويُقسَّم سير

(3) **Ibid**.,p.22.

العمل إلى أجزاء صغيرة كثيرة، بحيث تصبح مهمة كل عامل آلية ولاتتطلّب الانتباه الفعّال؛ وهكذا يستطيع أن ينغمس في أحلام اليقظة وسَرَحات الخيال، ولايقوم العامل بشيء إلا مراقبة أداة ما وشدّ عَتَلَة ما من حين إلى حين. ويقول أتباع وجهة النظر هذه، بالفعل، **إن الأتمَتَة الكاملة للعمل هي ما نأمل فيه**؛ سيعمل الإنسان بضع ساعات؛ ولن يكون العمل متعباً، ولايقتضي الانتباه؛ وسيكون عملاً آلياً رتيباً قريباً من العمل اللاشعوري مثل تنظيف المرء أسنانه، وسيكون مركز الجاذبية هو ساعات الفراغ في حياة كل شخص.

تبدو هذه الحجة مقنعة ومن في وسعه أن يقول إن العمل المؤتمت تماماً وزوال كل العمل الوسخ والمتعب ليسا غاية يدنو منها تطورنا الصناعي؟ ولكن هناك عدة اعتبارات تمنعنا من جعل أتمتة العمل أملنا الرئيس بالنسبة إلى المجتمع السوي.

وقبل كل شيء، إنه لمشكوك فيه، على الأقل، أن استآلة(*) العمل ستكون لها النتائج المفترَضة في الحجة السابقة. ويوجد قدر كبير من الدليل يشير إلى العكس. وهكذا، مثلاً، تُظهر دراسة حديثة وعميقة التفكير جداً حول عمال السيارات أنهم ينفرون من المهنة إلى الحدّ الذي تجسّد فيه الصفات المميزة للإنتاج الضخم مثل التكرار المملّ، أو السير الآلي، أو ما يتّصل بذلك من الصفات. وفي حين أن الأكثرية الكبيرة كانت تحب العمل لأسباب اقتصادية (147 مقابل 7)، فإن الأكثرية العظمى (96 مقابل 1) كانت تنفر منه لأسباب لصيقة بمحتوى العمل.(4) ورد الفعل ذاته معبَّر عنه في سلوك العمال. «إن العمال الذين لأعمالهم " درجات مرتفعة في الإنتاج الضخم " - أي مميزات الإنتاج الضخم المعروض على أحسن

(*) استآلة العمل: جعله يعمل بالآلات. **(المترجم)**

(4) Ch. R. Walker and R .H .Guest, **The Man on The Assembly Line**, Harvard University Press, Cambridge, Mass.1952, pp.142,143.

مايكون - كانوا في كثير من الأحيان أكثر تغيّباً عن أعمالهم من العمال من ذوي العلامات المنخفضة في الإنتاج الضخم. والعمال يكفّون عن العمل ولديهم درجات عالية من الإنتاج الضخم أكثر مما يكفّون عنه وعلاماتهم منخفضة.»(5)
ويجب الشك كذلك في مسألة هل ما يمنحه العمل المستآل من حرية لحلم اليقظة والسرحان هو عامل إيجابي وصحي كما يفترض معظم علماء النفس الصناعيين. وفعلاً، فإن حلم اليقظة هو عَرَض من أعراض الارتباط بالواقع. وهو لايسبّب الانتعاش والاسترخاء- بل هو في ماهيته هروب مع كل ما يصحب الهروب من نتائج سلبية. ومايصوّره علماء النفس الصناعيون بمثل هذه الألوان البراقة هو في ماهيته ذلك الانعدام للتركيز الذي هو الصفة المميزة للإنسان الحديث بوجه عام. فأنت تقوم بثلاثة أمور في وقت واحد لأنك لاتقوم بأي أمر بطريقة مركّزة. ومن الخطأ الجسيم الاعتقاد أن القيام بأمر ما بشكل غير مركّز هو إنعاش. وعلى العكس، فإن أي نشاط مركّز، سواء أكان عملاً، أم لعباً، أم راحة (والراحة هي نشاط أيضاً)، يكون منشّطاً- وأي نشاط غير مركّز يكون متعباً. وفي وسع كل شخص أن يكتشف حقيقة هذا القول ببضع ملاحظات ذاتية بسيطة.

ولكن بغضّ النظر عن كل ذلك، ستوجد أجيال كثيرة قبل بلوغ هذه المرحلة من الاستآلة وتخفيض زمن العمل، وخصوصاً إذا لم يقتصر تفكيرنا على أوربا وأمريكا بل شمل آسيا وأفريقيا، اللتين تكادان لم تبدأ بعدُ ثورتهما الصناعية. فهل سيستمر الإنسان في مئات السنوات القليلة القادمة، في بذل معظم طاقته في عمل

---

(5) **Ibid.**,p.144.

وتشير تجارب توسيع العمل التي أجرتها شركة «آي . بي . إم» I.B.M إلى تقديرات مشابهة. فعندما كان العامل ينجز عدة أعمال جرى تقسيمها مرة أخرى قبل ذلك بين عدة عمال، بحيث يمكن أن يكون لدى العامل شعور بالإنجاز وبالارتباط بناتج العمل، كان الإنتاج يزداد والتعب يتناقص.

لامعنى له، ينتظر الزمان الذي يكاد لايتطلّب فيه العمل أي بذل للطاقة؟ ماذا سيجري له في أثناء ذلك؟ ألن يصير أكثر اغتراباً باطّراد وسيكون ذلك في ساعات فراغه كما هو في وقت عمله تماماً؟ أليس الأمل في عمل لايحتاج إلى الجهد حلمَ يقظة قائماً على أُخيولة الكسل وقدرة ضغط الزرّ، وهي في ذلك بالأحرى أُخيولة غير صحية؟ أليس العمل جزءاً جوهرياً من وجود الإنسان بحيث لايمكن ولايجوز اختزاله إلى تفاهة تكاد تكون تامة؟ أليس نموذج العمل في ذاته عنصراً ماهوياً في تشكيل طبع الشخص؟ ألا يفضي العمل المؤتمت تماماً إلى الحياة المؤتمتة تماماً؟

وفي حين أن هذه الأسئلة تمثّل شكوكاً كثيرة جداً تتعلّق بتمثيل العمل المؤتمت تماماً بأنه في غاية الكمال، فإن علينا أن نعالج تلك الآراء التي تُنكر إمكانية أن يكون العمل جذاباً ومفعماً بالمعنى، ومن ثم أنه يمكن أن يؤنسَن حقاً. وتسير الحجة كما يلي: إن عمل المعمل الحديث هو في صميم طبيعته يفضي إلى الاهتمام والرضى؛ ويضاف إلى ذلك أنه يوجد عمل ضروري يجب القيام به، وهو عن يقين بغيض أو منفّر. ومشاركة العامل النشيط في الإدارة لاتتلاءم مع مقتضيات الصناعة الحديثة، وسوف تؤدّي إلى الفوضى الشاملة. ولكي يؤدي الإنسان وظيفته كما ينبغي في هذا النظام، عليه أن يطيع، وأن يتوافق مع التنظيم القائم على نسق واحد رتيب. والإنسان بطبيعته كسول، وليس ميالاً إلى أن يكون مسؤولاً؛ ولذلك يجب أن يكون مشروطاً بأن يؤدي وظيفته بسلاسة ومن دون الكثير من المبادرة والعفوية.

ولمعالجة هذه الحجج على الوجه الصحيح علينا أن نسترسل في بعض التأملات حول الكسل وحول شتى **بواعث العمل**.

وإنه لمن المدهش أن رؤية الكسل الطبيعي عند الإنسان لايزال من الممكن أن يراها علماء النفس والناس غير المختصّين على السواء، في حين يناقضها الكثير جداً من الوقائع القابلة للملاحظة. **إن الكسل، البعيد عن أن يكون طبيعياً، هو عَرَض**

من أعراض حالة ذهنية مَرَضية. وفي الواقع، إن أسوأ أشكال المعاناة الذهنية هو الضجر، عدم معرفة المرء ماذا يفعل بنفسه وبحياته. والإنسان ولو لم يكسب النقود، أو أية مكافأة أخرى، فإن من دأبه أن يبذل طاقته بطريقة ذات معنى ما لأنه لايستطيع أن يتحمل الضجر الذي يسبّبه الانقطاع عن النشاط.

ولننظر إلى الأطفال: إنهم ليسوا كسالى؛ فإذا نالوا أقلّ التشجيع، أو حتى من دونه، تراهم ينشغلون باللعب، وبطرح الأسئلة، واختلاق القصص، من دون أي حافز إلا السرور في النشاط ذاته. وفي مجال علم الأمراض النفسية نجد أن الشخص الذي ليست لديه اهتمامات بعمل أي شيء مريض بصورة بالغة وبعيدة عن إبداء الحالة السويّة في الطبيعة الإنسانية. وتوجد وفرة من المعلومات حول العمال في فترات البطالة، الذين يعانون من «الراحة» المفروضة عليهم بمقدار مايعانون من الحرمانات المادية، أو أكثر. وهناك مادة بمقدار تلك المعلومات تماماً تُظهر أن ضرورة التوقّف عن العمل بالنسبة إلى الكثيرين الذين تجاوزوا الخامسة والستين تؤدي إلى الشقاء العميق، وفي الكثير من الأحوال إلى التدهور البدني والمرض.

ومع ذلك، توجد أسباب وجيهة للاعتقاد واسع الانتشار بالكسل الفطري عند الإنسان. ويكمن أهم الأسباب في أن العمل المغترب مضجر وغير مُرض؛ وأنه يتولّد قدر كبير من التوتّر والعداء، يُفضي إلى النفور من العمل الذي يقوم به المرء ومن كل شيء يرتبط به. وفي النتيجة، نجد أن التوق إلى الكسل و«عدم القيام بشيء» هو المثل الأعلى عند الكثيرين. وهكذا، يشعر الناس بأن كسلهم هو الحالة الذهنية «الطبيعية»، وليس عَرَضاً من أعراض الوضع المرَضي في الحياة، نتيجة للعمل الخاوي من المعنى والاغترابي. وإذا تفحّصنا الآراء المتداولة حول باعث العمل، صار من الواضح أنها قائمة على مفهوم العمل الاغترابي وأن نتائجها لاتنطبق على العمل الجذاب غير الاغترابي.

والنظرية التقليدية والأكثر شيوعاً هي أن **المال** هو الحافز الرئيس على العمل. ويمكن أن يكون لهذا الجواب معنيان مختلفان: أولاً، الخوف من التضوّر جوعاً هو الحافز الأكبر على العمل؛ وفي هذه الحالة تكون الحجة من دون ريب صحيحة. ولاتُقبل أنماط كثيرة من العمل على أساس الأجور أو شروط العمل الأخرى إذا لم يجابَه العامل بخيار قبول هذه الشروط أو التضوّر جوعاً. إذ لايتمّ القيام بالعمل البغيض والوضيع في مجتمعنا طوعاً، وإنما لأن الحاجة إلى جني الرزق تُرغم الكثيرين على القيام بذلك.

وفي أكثر الأحيان يشير مفهوم حافز المال إلى الرغبة في كسب **المزيد** من المال بوصفه تحريضاً على بذل جهد أكبر في العمل. وتقول هذه الحجة، إذا لم يكن الإنسان يُغريه الأمل في مكافأة نقدية أكبر، فلن يعمل أبداً، أو على الأقلّ، سوف يعمل من دون اهتمام.

ولايزال هذا الاقتناع موجوداً عند أكثرية الصناعيين، وكذلك عند الكثيرين من الزعماء النقابيين. وهكذا، مثلاً، أجاب خمسون منفّذاً تصنيعياً عن السؤال حول ما هو المهم في زيادة إنتاج العامل كمايلي:

«المال هو وحده الجواب» .... %44

«المال هو الشيء الأساسي إلى حد كبير ولكن بعض الأهمية يتعلق بالأمور الأقل ملموسية» .... % 28

«المال مهم ولكنه بعد مرحلة معيّنة لن يثمر عن نتائج» .... %20 (6)

%100

(6) cf. Survey in the Public Opinion for Industry in 1947, Quoted from M. S. Viteles, **Motivation and Morale in Industry**, W. W. Norton & Company, New York, 1953.

وفعلاً، فإن أصحاب العمل في العالم كله يحبّذون خطط حافز الأجر بوصفها الوسيلة الوحيدة التي ستؤدي إلى ارتفاع إنتاج العامل الفرد، وارتفاع مكاسب العمال وأصحاب العمل، وينخفض التغيّب، ويسهل الإشراف، وهلم جرا. والتقارير والدراسات الاستطلاعية عن الصناعة والمكاتب الحكومية «تشهد عموماً بنجاعة خطط حافز الأجر في زيادة الإنتاج وتحقيق الأغراض الأخرى.»(7) ويبدو أن العمال يعتقدون كذلك أن العطاء التحفيزي يؤدي إلى المقدار الأعلى من الإنتاج لكل إنسان. وفي دراسة استطلاعية أجرتها **شركة أبحاث الرأي** سنة 1949، تضم 1,021 عاملاً يؤلفون عيّنة قومية من مستخدمي الشركات التصنيعية، قال65 في المائة منهم إن العطاءالتحفيزي يزيد كمية الإنتاج، ولم يقل إلا 22 في المائة إن الأجر حسب الساعات يجعل الإنتاج مرتفعاً. ومهما يكن، فعن السؤال أية طريقة في الدفع يفضّلون، أجاب 65 في المائة إنها الدفع عن كل ساعة، ولم يكن إلا 29 في المائة يحبّذون العطاء التحفيزي (كانت نسبة تفضيل الأجر الساعيّ 74 مقابل 20 في حالة العمال الساعيّين، ولكن حتى في حالة العمال الذين يكسبون الآن العطاء التحفيزي، كان 59 في المائة منهم يحبّذون الأجور الساعيّة مقابل 36 في المائة يحبّذون العطاء التحفيزي.)

ويفسّر فايتيليز Viteles الاكتشافات الأخيرة بأنها تظهر أنه «كما أن العطاء التحفيزي مفيد في رفع كمية الإنتاج، فإنه في حد ذاته لايحلّ مشكلة الحصول على تعاون العمال. وهو في بعض الأحيان قد يفاقم المشكلة.»(8) ويشارك في هذا الرأي علماء النفس الصناعيون بصورة متزايدة وحتى بعض الصناعيين.

---

(7) **Ibid**.,p.27.

(8) **Ibid**., pp.49,50.

ومهما يكن، فسيكون البحث في الحوافز المالية ناقصاً إذا لم ندرس أن الرغبة في المزيد من المال تغذّيها باستمرار تلك الصناعة التي تعتمد على المال بوصفه الحافز الأكبر على العمل. وبنشر الإعلانات، ووضع الأنظمة التخطيطية، والتدابير الأخرى الكثيرة، فإن شره الفرد إلى شراء أشياء أكثر وأحدث يثيره في صميم الموضوع أنه نادراً ما يمتلك مايكفي من المال لإشباع هذه «**الحاجات**». وهكذا، بما أن الصناعة تثيره بطريقة مصطنعة، فإن الحافز المالي لابد أن يؤدي دوراً بالغ الأهمية مادام الحافز **الوحيد** لأن سير العمل هو في ذاته غير مستساغ وممل. وهناك أمثلة كثيرة على الحالات التي يختار فيها الناس عملاً ذا جزاء مالي أقلّ إذا كان العمل ذاته أكثر تشويقاً.

وبالإضافة إلى المال، فإن مايصحبه من **الوجاهة**، و**المكانة**، و**السلطة** يُفترض أن يكون أهم الحوافز على العمل. ولاحاجة إلى إثبات أن الصبوة إلى الوجاهة والسلطة تشكل أقوى الحوافز على العمل اليوم عند الطبقتين الوسطى والعليا؛ وفي الواقع فإن أهمية المال هي إلى حد كبير أهمية تمثيل الوجاهة، على الأقل بوصفها أمناً وهناء. ولكن الدور الذي تمثّله الحاجة إلى الوجاهة كذلك بين العمال، والكَتَبة، والصفوف السفلية في البيروقراطية الصناعية والتجارية كثيراً ما يجري تجاهله. فالصفيحة المعدنية أو الخشبية التي تحمل اسم آذن عربة السكة الحديدية المترفة، وأمين الصندوق في المصرف، وهلم جرا، هي تعزيز سيكولوجي مهم لإحساسه بالأهمية؛ شأن الهاتف الشخصي، وحيّز المكتب الواسع بالنسبة إلى الصفوف العليا. وعوامل الوجاهة هذه تمثّل دوراً بين العمال الصناعيين كذلك.[١]

إن حوافز المال، والوجاهة، والسلطة هي اليوم أكبر الحوافز بالنسبة إلى

(9) cf.W. Williams, **Mainsprings of Men**, Charles Scribner,s Sons, New York, 1925, p.59, quoted in M.S.Viteles **loc. cit**., p.65 ff.

القطاع الأوسع من سكاننا- القطاع الذي يُستخدَم. ولكن يوجد باعثان آخران: **الرضى في بناء وجود اقتصادي مستقل**، وإنجاز **العمل الحاذق**، وكلاهما قد جعل العمل أكثر امتلاء بالمعنى والجاذبية مما هو في ظل تحريض المال والسلطة. ولكن بينما كان الاستقلال الاقتصادي والحِذْق إشباعين مهمين بالنسبة إلى رجل الأعمال المستقل، وصاحب الصنعة، والعامل ذي الحِذْق الرفيع في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فإن دور هذين الباعثين يتضاءل بسرعة.

أما زيادة المستخدَمين، في تباين شديد مع المستقلين، فنلاحظ أن أربعة أخماس السكان المشتغلين بالعمل تقريباً كانوا في بداية القرن التاسع عشر يعملون لحسابهم؛ وفي زهاء العام 1870 لم يكن ينتسب إلى هذه الجماعة إلا الثلث، وفي العام 1940 لم تكن هذه الطبقة الوسطى القديمة تشمل غير خُمس السكان المشتغلين.

وهذا التحوّل من المستقلّين إلى المستخدَمين هو في ذاته ما يؤدي إلى نقصان الرضى بالعمل لأسباب كنا قد ناقشناها. والشخص المستخدَم يعمل، أكثر من الشخص المستقل، في وضع مغترب. وسواء أدُفِع له مرتّب مرتفع أم منخفض، فهو شيء مُلحَق بالمنظمة وليس إنساناً يعمل عملاً ما لحسابه.

ولكن يوجد عامل واحد يمكن أن يخفّف اغتراب العمل، وذلكم هو المهارة المطلوبة في إنجازه. ولكن هنا أيضاً يسير التطوّر في اتجاه نقصان متطلّبات المهارة، ومن ثم زيادة الاغتراب.

ويوجد بين العمال المكتبيين قدر معيّن من المهارة المطلوبة، ولكن عامل «الشخصية الرضيّة»، القادرة على بيع نفسها، يصبح ذا أهمية دائمة التزايد. وبين العمال الصناعيين فإن النمط القديم من العامل البارع المتفنّن في عمله يفقد دائماً المزيد من أهميته بالمقارنة مع العامل شبه البارع. وفي شركة «فورد»، في العام

1948 ، كان عدد العمال الذين أمكن تدريبهم في أقلّ من أسبوعين 75 مقابل 80 في المائة من المجموع الكلي للعاملين في المصنع . وفي مدرسة تأهيلية احترافية ذات برنامج تلمذة على الصنعة في شركة «فورد»، لم يتخرج إلا ثلاثمائة شخص كل سنة، دخل نصفهُم في مصانع أخرى . وفي معمل لصناعة البطاريات في شيكاغو، كان بين مائة ميكانيكي يُعدّون مؤهّلين تأهيلاً عالياً، يوجد خمسون ميكانيكياً فقط لديهم معرفة تقنية متنوّعة مستوفاة . وفي أحد المعامل الكهربائية الغربية في شيكاغو، كان متوسّط تدريب العمال يستغرق من ثلاثة أسابيع إلى أربعة، صعوداً إلى ستة أشهر بالنسبة إلى المهمات الدقيقة والصعبة . وكان مجموع المستخدمين الكلي وهو 6,400 مستخدم يتألف سنة 1948 من زهاء 1,000 موظف إداري، و 5000 عامل صناعي، و 400 عامل فقط يمكن أن يُعدّوا مَهَرة . وبكلمات أخرى، فإن أقل من 10 في المائة من المجموع الكلي هم المؤهَّلون تقنياً . وفي معمل كبير لسكّر النبات في شيكاغو، يتطلّب 90 في المائة من العمال تدريباً «على المهنة» ليس أطول من 48 ساعة . (10)

وحتى صناعة كصناعة الساعات السويسرية، كانت قائمة على عمل أناس حاذقين من ذوي المؤهّلات العالية، قد تغيّرت بشدة في هذا الشأن . وبينما لايزال يوجد عدد من المصانع التي تُنتج وفقاً لمبدأ الحِذْق التقليدي في الصنعة، فإن المعامل الكبيرة للساعات في «مقاطعة سولوثورن» ليست لديها إلا نسبة مئوية ضئيلة من العمال المهَرة بحق . (11)

وفي الإجمال فإن الأكثرية الهائلة من السكان تعمل عمل المستخدَمين الذين لاتُطْلَب منهم إلا مهارة بسيطة، وتكاد لاتكون لديهم فرصة لإظهار مواهبهم

(10) هذه الأرقام مأخوذة من: G. Friedmann, **loc. cit.**, p.152 ff

(11) cf. G. Friedmann, loc. cit., pp.319,320.

الخاصة، أو إظهار أي إنجاز بارز. وفي حين أن المجموعات الإدارية أو المهنية لديها على الأقل اهتمام ملحوظ بإنجاز شيء فيه عنصر شخصي إلى هذا الحد أو ذلك، فإن الأكثرية الهائلة تبيع قدرتها البدنية، أو جزءاً صغيراً للغاية من قدرتها الفكرية لأحد أصحاب العمل ليُستخدم ذلك لأغراض الربح الذي ليس لها نصيب منه، ولأمور ليس لها اهتمام بها، ومن أجل غرض وحيد هو جني الرزق، ومن أجل فرصة ما لإشباع جشعهم الاستهلاكي.

والاستياء، وعدم الاكتراث، والضجر، وانعدام الفرح والسعادة، والشعور بالعقم والإحساس الغامض بأن الحياة خاوية من المعنى، هي النتائج التي لامندوحة عنها لهذا الوضع. وهذا التناذر المنمذج اجتماعياً لعلامات الحالة المرَضية قد لايكون في إدراك الناس، وقد يغطّيه الفرار المهتاج إلى النشاطات الهروبية، أو اشتهاء المزيد من المال والسلطة والجاه. ولكن وزن التحريضات الأخيرة كبير جداً وما ذلك إلا لأن الشخص المغترب لايتمالك نفسه عن البحث عن أمثال هذه التعويضات من خوائه الداخلي، وليس لأن هذه الرغبات هي الحوافز الطبيعية أو الأهمّ على العمل.

أيوجد أي دليل تجريبي على أن معظم الناس اليوم غيرراضين عن عملهم؟

في المحاولة للإجابة عن هذا السؤال علينا أن نفرّق بين **ما يفكّر فيه الناس شعورياً** حول رضاهم، **وما يحسّون به لاشعورياً**. وواضح من التجربة التحليلية النفسية أن الإحساس بالشقاء والاستياء يمكن أن يكون مكبوتاً بعمق؛ وقد يعتقد شعورياً بأن راضٍ ولايمكن أن يعبّر عن الشقاء الأساسي إلا في أحلامه، ومرضه النفسي- الجسدي، وأرَقه، والكثير من الأعراض الأخرى. والميل إلى كبت الاستياء والشقاء يدعمه بقوة ذلك الاعتقاد واسع الانتشار بأن عدم الرضى يعني أنه «خائب»، أو «شاذ»، أو «مخفق»، وما إلى ذلك. (وهكذا، مثلاً، فإن عدد الناس

الذين يعتقدون شعورياً أنهم سعداء في زواجهم، ويعبّرون عن هذا الاعتقاد في الاستبيان بصدق هو عدد أكبر بكثير من عدد الذين هم سعداء في زواجهم حقاً.)

ولكن حتى المعطيات حول الرضى **الشعوري** بالعمل مفيدة إلى حد ما.

ففي دراسة حول الرضى بالعمل على المستوى القومي، عبّر عن رضاهم واستمتاعهم بعملهم 85 في المائة من أصحاب المهن والمنفّذين، و64 في المائة من الموظفين المكتبيين، و 41 في المائة من عمال المصانع. وفي دراسة أخرى، نجد صورة مشابهة: عبّر عن الرضى 86 في المائة من أصحاب المهن، و 74 في المائة من الإداريين، و 42 في المائة من المستخدمين التجاريين، و 56 في المائة من العمال المهَرة، و 48 في المائة من العمال أنصاف المهَرة.(12)

نجد في هذه الأرقام تفاوتاً مهماً بين أصحاب المهن والمنفّذين من جهة، والعمال والموظفين الكتابيين من جهة أخرى. فبين الجهة الأولى نجد أن الأقلية وحدها هي المستاءة- وبين الثانية أكثر من النصف. وهذا يعني تقريباً، فيما يتعلق بعموم السكان، أن أكثر من نصف مجموع السكان المستخدَمين مستاؤون شعورياً من عملهم، ولايستمتعون به. وإذا أخذنا في الاعتبار الاستياء اللاشعوري، فإن النسبة المئوية ستكون أعلى بقدر كبير. وإذا أخذنا الـ 85 في المائة الذين هم من أصحاب المهن والمنفذين «الراضين»، فإن علينا أن نتفحص كم منهم يعاني لأسباب سيكولوجية من ارتفاع ضغط الدم، والقرحة، والتوتّر العصبي، والإجهاد. وبرغم أنه لاتوجد معلومات دقيقة حول ذلك، فلايمكن أن يكون هناك شك في أننا إذا درسنا هذه الأعراض، وجدنا أن عدد الأشخاص الراضين حقاً عن عملهم ويستمتعون به أقل بكثير مما تشير إليه الأرقام المذكورة أعلاه.

---

(12) cf. C. W.Mills, **White Collar**, Oxford University Press, New York, 1951,p.229.

وبمقدار ما يتعلق الأمر بعمال المصانع والكَتَبة في المكاتب، فإنه حتى النسبة المئوية للناس المستائين **شعورياً** هي مرتفعة بصورة ملحوظة. ولاريب أن عدد العمال والموظفين الكتابيين المستائين **لاشعورياً** هوأكبر بكثير. وهذا ماتشير إليه عدة دراسات تُظهر أن العُصاب والمرض النفسي الوراثي هما السببان الرئيسان للتغيّب (يصعد وجود الأعراض العصابية بين عمال المصانع إلى زهاء 50 في المائة). والإجهاد وانكفاء الجهد العالي هما عَرَضان آخران للاستياء والامتعاض.

والعَرَض الأهم من وجهة النظر الاقتصادية، ومن ثم العَرَض المدروس بصورة أفضل، هو الميل واسع الانتشار عند عمال المصانع إلى عدم بذل قصارى جهدهم في العمل، أو «تقييد العمل» كما يسمى في كثير من الأحيان. وفي استطلاع للرأي أجرته «**شركة أبحاث الرأي**» سنة 1945، أجاب 49 في المائة من كل العمال اليدويين الذين شملهم الاستطلاع أنه «إذا نال إنسان عملاً في مصنع فعليه أن ينجزه **على قدر استطاعته**»، ولكن 41 في المائة منهم أجابوا إن عليه ألا يبذل قصارى جهده، بل أن «يُنتج القدر العادي.» (13، 14)

---

(13) M .S .Viteles, **loc.cit.**,p. 16

(14) تحت عنوان «أفول الإنسان ' «الاقتصادي' يصل فايتيلز إلى هذه النتيجة: «عموماً، تقدم دراسات النمط المستشهد به آنفاً الدعم المستمر للنتائج التي وصل إليها مثيوسن Mathewson، نتيجة للملاحظات المعملية والمقابلات مع ممثّلي الإدارة، وهي أن:

«آ- التقييدات عُرف واسع الانتشار، متخندق عملياً في عادات العمل عند العمال الأمريكيين.

«ب- لقد أخفقت الإدارة العلمية في تنشئة روح الثقة بين أطراف عقود العمل وكانت شديدة الاقتدار في تنشئة النية الطيبة بين أطراف عقود المبيعات.

«ج- إن الإقلاع من العمل وتقييده هما مشكلتان أكبر من الإسراع المفرط والعمل المفرط. وجهود المدراء في تسريع العمال قد قابلتها مهارة العمال في إظهار الممارسات التقليدية.

«د- كان المدراء راضين جداً عن النتائج الكلية لمقدار عمل العامل في الساعة حيث لم يولَ إلا اهتمام سطحي إلى إسهام العمال أو عدم إسهامهم في الريع المتزايد. كانت المحاولات المبذولة لتأمين كمية الإنتاج المتزايدة تتّسم بالطرق التقليدية وغير العلمية، في حين تمسّك العمال بممارسات حماية الذات العريقة التي تسبق دراسة الوقت، ومخططات المِنَح، والتدابير الأخرى لتشجيع القدرة الإنتاجية.

«هـ- بقطع النظر عن مسألة كم يمكن أن يرغب الفرد أو لايرغب في الإسهام في العمل في كامل اليوم، فإن تجاربه كثيراً ما تصرفه عن عادات العمل الجيدة.» (M. S. Viteles, **loc.cit.**, pp.58,59).

نرى انه يوجد قدر كبير من الاستياء الشعوري وقدر أكبر كذلك من الاستياء اللاشعوري من نوع العمل الذي يقدّمه مجتمعنا الصناعي لمعظم أعضائه. ويحاول المرء أن يقوم بعمل مضاد لاستيائهم بمزيج من الحوافز المالية والمتعلقة بالوجاهة، ومما لاريب فيه أن هذه الحوافز تُحدِث توقاً كبيراً إلى العمل، ولاسيما في الصفوف التصاعدية للطبقتين الوسطى والعليا في تراتب العمل الكسبي. ولكن جعل هذه الحوافز الناس يعملون هو شيء، ومسألة هل يؤدي نمط العمل إلى الصحة الذهنية والسعادة شيء آخر تماماً. والبحث في التحريض على العمل لايدرس في العادة إلا المشكلة الأولى، أي هل يزيد هذا الحافز أو ذلك الإنتاج **الاقتصادي** للعامل، ولكنه لايدرس الثانية، مشكلة إنتاجيته الإنسانية. ويتجاهل المرء أن هناك حوافز كثيرة يمكن أن تجعل الشخص يقوم بأمر ما، ولكنها في الوقت ذاته ضارة بشخصيته. وقد يقوم الشخص بعمل شاق عن خوف، أو عن إحساس داخلي بالذنب؛ ويقدّم إلينا علم الأمراض النفسية أمثلة كثيرة على البواعث العصابية المفضية إلى الإفراط في النشاط وكذلك إلى فتور الهمة.

ويفترض جُلّنا أن نوع العمل الشائع في مجتمعنا، أي العمل المغترب، هو النوع الوحيد الموجود، ومن ثم فإن النفور من العمل طبيعي، وبالتالي فإن المال والسلطة والوجاهة هي الحوافز الوحيدة على العمل. وإذا كان من شأننا أن نستخدم مجرد قدر قليل من تخيّلنا، استطعنا أن نجمع قدراً كبيراً من الدليل من حيواتنا، ومن الأطفال الخاضعين للملاحظة، ومن عدد من الأحوال التي من العسير ألا نصادفها، لإقناع أنفسنا بأننا نتوق إلى بذل طاقتنا في شيء له معنى، وأننا نشعر بالانتعاش إذا قمنا بذلك، وأننا راغبون تماماً في قبول السلطة العقلية إذا كان مانقوم به له معنى.

ولكن ولو كان ذلك صحيحاً، فإن معظم الناس يعترضون بقولهم، أيّ عون

في هذه الحقيقة لنا؟ فالعمل الصناعي، الخاضع للآلة لايمكن، بصميم طبيعته أن يكون ذا معنى؛ ولايمكن أن يمنحنا أي سرور أورضى- فلاسبيل لدينا إلى تغيير هذه الحقائق، مالم نكن مريدين أن نتخلى عن منجزاتنا التقنية. وللرد على هذا الاعتراض والمضيّ في البحث في بعض الأفكار المتعلّقة بمسألة كيف يمكن أن يكون العمل الحديث ذا معنى، أود أن أشير إلى جانبين مختلفين للعمل من بالغ الأهمية التمييز بينهما لفهم مشكلتنا هما: الاختلاف بين **الجانبين التقني والاجتماعي للعمل.**

د- الاهتمام والمشاركة بوصفهما تحريضاً

لو درسنا جانبي العمل التقني والاجتماعي كُلّاً منهما على حدة، لوجدنا أن أنماطاً كثيرة من العمل ستكون جذّابة بمقدار ما يتعلّق الأمر بالجانب التقني، شريطة أن يكون الجانب الاجتماعي مُرضياً؛ ومن جهة أخرى، توجد أنماط من العمل يكون الجانب التقني فيها بصميم طبيعته غير ممتع، ومع ذلك يمكن للجانب الاجتماعي لوضع العمل أن يجعله جذاباً وذا معنى.

وإذا بدأنا بالبحث في الحالة الأولى، وجدنا أن هناك أناساً كثيرين من شأنهم، مثلاً، أن يستمتعوا بسرور شديد في أن يكونوا مهندسين للسكك الحديدية. ولكن على الرغم من أن هندسة السكك الحديدية وظيفة من أعلى الوظائف دخلاً وأكثرها احتراماً عند الطبقة العاملة، فإنه ليس فيها تحقيق لطموح الذين يستطيعون أن «يعملوا عملاً أفضل». ولاريب أن الكثيرين من منفّذي العمل التجاري سيجدون سروراً في أن يكونوا مهندسين للسكك الحديدية أكثر بكثير مما يجدونه في عملهم إذا كان السياق الاجتماعي مختلفاً. ولنأخذ مثالاً آخر: هو النادل في مطعم. فقد يكون هذا العمل جذّاباً للغاية عند الكثيرين، شريطة أن تكون مكانته الاجتماعية مختلفة. إنه يتيح الاختلاط بين الأشخاص، وبالنسبة إلى

الناس الذين يحبون الطعام، يمنح السرور في نصح الناس بشأنه، وفي خدمتهم بمسرّة، وهلم جرا. وكثيرون من الناس سيجدون سروراً في أن يعمل واحدهم نادلاً أكثر بكثير من قعوده في مكتبه فوق أرقام لامعنى لها لولا ما لهذا العمل من تصنيف اجتماعي منخفض ودخل منخفض. ومن جديد، فإن من شأن الكثيرين من الناس أن يحبوا مهنة سائق سيارة أجرة لولا جوانبها الاجتماعية والاقتصادية السلبية.

وكثيراً مايقال إن هناك أنماطاً معيّنة من العمل لايريد أحد أن ينجزها لولا أن الضرورة الاقتصادية قد أرغمته على ذلك. ولكننا لو أنعمنا النظر في تنوّع الناس، وفي أُخيولاتهم الشعورية واللاشعورية، لبدا أن هناك عدداً كبيراً من الناس الذين يجدون في العمل في داخل الأرض واستخراج ثرواتها جاذبية شديدة لولا المساوئ الاجتماعية والمالية في هذا النمط من العمل. ويكاد لايوجد نوع من أنواع العمل لايجذب أنماطاً معيّنة من الشخصيات، شريطة أن يكون خلواً من الجوانب السلبية، اجتماعياً واقتصادياً.

ولكن حتى لو سلّمنا بأن الاعتبارات السابقة صحيحة، فما لاشك فيه أنه من الصحيح أن الأعمال الكثيرة الخاضعة للنسق الرتيب بشدة والتي تتطلّبها الصناعة المستآلة لايمكن أن تكون في ذاتها مصدراً للسرور أو الرضى. وهنا يتبيّن من جديد أن التفريق بين الجانب التقني والجانب الاجتماعي للعمل مهم. إذ بينما من الممكن للجانب التقني أن يكون غير ممتع بالفعل فقد يوفّر وضع العمل الكلي قدراً كبيراً من الرضى.

وهذه بعض الأمثلة التي تفيد في توضيح هذه المسألة. لنقارن بين ربة بيت تُعنى بمنزلها وتطبخ، وخادمة تقوم بالعمل ذاته تماماً. والعمل في جوانبه التقنية هو ذاته بالنسبة إلى ربة البيت والخادمة على السواء، وهو ليس ممتعاً بصورة خاصة.

ومع ذلك سيكون له معنى ورضى مختلفان كلياً بالنسبة إلى كلتيهما، شريطة أن يكون في ذهننا امرأة على علاقة سعيدة مع زوجها وأطفالها، وخادمة عادية، ليس لها ارتباط بربة عملها تغلب عليه الاعتبارات العاطفية. ولن يكون العمل عناء بالنسبة إلى الأولى، في حين سيكون كذلك بالنسبة إلى الثانية، والسبب الوحيد للقيام به هو أنها بحاجة إلى المال الذي يُدفع لها. وسبب هذا الاختلاف واضح: في حين أن العمل في جوانبه التقنية هو ذاته، فإن وضع العمل مختلف كلياً. فبالنسبة إلى ربة البيت هو جزء من علاقتها الكلية بزوجها وأطفالها، وبهذا المعنى فلعملها معنى. والخادمة لاتشارك في هذا الرضى عن هذا الجانب الاجتماعي للعمل.

ولنأخذ مثالاً آخر: هو هندي مكسيكي يبيع سلعة في السوق. والجانب التقني للعمل، وهو انتظار الزُبُن طيلة اليوم والقيام من حين إلى حين بالأخذ والرد وتقديم الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالأسعار، وما إلى ذلك، سيكون مُمّلاً وكريهاً كعمل فتاة المبيعات في مخزن السلع الرخيصة. ولكن هناك اختلاف جوهري. فحالة السوق بالنسبة إلى الهندي المكسيكي هي حالة الاتّصال الإنساني الغني والمحفِّز. وهو يستجيب لزبُنه بسرور، ويهتم بالحديث معهم، وسيشعر بالإحباط الشديد لو أنه باع كل مصنوعاته في الصباح الباكر ولم تكن لديه فرصة للرضى في العلاقات الإنسانية. والوضع يختلف جذرياً بالنسبة إلى فتاة المبيعات في مخزن السلع الرخيصة. وبينما لاتضطر إلى الابتسام كما تضطر فتاة المبيعات ذات الأجر الأعلى في مخزن قائم على الدرْجة الحديثة، فإن اغترابها عن الزبُن هو ذاته تماماً. فلايوجد اتصال إنساني حقيقي. وتعمل بوصفها جزءاً من آلة المبيعات، وهي خائفة من أن تُفصَل، وحريصة على أن تنجح. ووضع العمل غير إنساني بما هو وضع اجتماعي، وخالٍ ومحروم من أي نوع من الرضى. ومن الصحيح حتماً أن

الهندي يبيع منتَجه، ويجني ربحه، ولكن حتى صاحب الحانوت الصغير سيكون ضجراً كذلك إذا لم يحوّل الجانب الاجتماعي لوضع العمل إلى جانب إنساني.

وإذا تحوّلنا إلى الدراسات الحديثة في مجال علم النفس الصناعي، وجدنا قدراً كبيراً من الدليل على أهمية التفريق بين الجانبين التقني والاجتماعي في وضع العمل، وفوق ذلك على الأثر المنعش والمحفِّز لمشاركة العامل النشيطة والمسؤولة في عمله.

ومن أروع الأمثلة على أن العمل ذا النسق الرتيب تقنياً من الممكن أن يكون ممتعاً، إذا كان العمل في كليته يسمح بالاهتمام والمشاركة الفعالة، هو المثال الذي يُعدّ الآن اختباراً كلاسيكياً وقد قام به «إلتون مايو»[15] في «أعمال شركة الكهرباء الغربية في هوثورن في شيكاغو». وكانت العملية المنتقاة هي تجميع ملفّات الهاتف، و هو عمل يُصنَّف بأنه إنجاز تكراري مملّ، وتنجزه في العادة النساء. وكان مقعد التجميع الطويل النظامي وفيه أمكنة لخمس عاملات يوضع مع العُدّة اللازمة في غرفة يفصلها حاجز عن غرفة التجميع الأساسية؛ وكانت تعمل في هذه الغرفة ست عاملات، خمس منهنّ يعملن في المقعد الطويل، وعاملة توزّع الأجزاء على العاملات المشتغلات بالتجميع. وكانت كل هؤلاء النساء عاملات ذوات دُرْبة. وقد تركت اثنتان منهن العمل في غضون السنة الأولى، وحلّت محلّهما عاملتان أُخريان لها المهارة ذاتها. وإجمالاً، دامت التجربة خمس سنوات، وهي تنقسم إلى فترات اختبارية متعدّدة، حدثت فيها تغيّرات محدّدة في شروط العمل. ومن دون الخوض في تفصيلات هذه التغيّرات، يكفي أن نقول إنه قد جرى اتخاذ فترات

---

(15) cf. Elton Mayo, **The Human Problem of Industrial Civilization,** The Macmillan Company 2nd ed., New York, 1946. cf. also F. J. Roethlisberge and W. J. Dickson, **Management and the Worker**, Harvard University Press, Cambridge, 10th ed. 1950.

استراحة في الصباح وبعد الظهر، كانت تقدَّم المرطّبات في أثناء هذه الاستراحات، وتمّ اقتطاع نصف ساعة من ساعات العمل. وطوال هذه التغيّرات، كانت كمية الإنتاج عند كل عاملة ترتفع ارتفاعاً كبيراً. وإلى الآن، نقول جيد جداً؛ ولاشيء أكثر معقولية في الظاهر من افتراض أن زيادة فترات الراحة ومحاولة جعل العاملة «تشعر بالتحسّن» قد كانتا السبب في الاقتدار المتزايد. ولكن تدبيراً جديداً في الفترة الاختبارية الثانية عشرة قد خيّب هذا التوقع وأظهر نتائج مثيرة إلى حد ما: التدبير الأخير الذي أُجري مع العاملات، عادت المجموعة إلى شروط العمل كما وُجدت في بداية الاختبار. وأُلغيت كل فترات الاستراحة، والمرطّبات الخاصة، والتحسينات الأخرى ما يقرب من ثلاثة أشهر. ولانشداه كل شخص لم يؤدّ ذلك إلى نقصان كمية الإنتاج بل، على العكس، ارتفعت كمية الإنتاج اليومية والأسبوعية إلى درجة أعلى من أي وقت من قبل. وفي الفترة التالية، قُدّمت الامتيازات القديمة من جديد، مع استثناء وحيد هو أن تهيئ الفتيات طعامهن بأنفسهن، في حين تستمر الشركة في تقديم القهوة في غداء منتصف الصباح. وظلت كمية الإنتاج ترتفع. وليست كمية الإنتاج فقط. فما يساوي ذلك أهمية هو أن نسبة المرض بين العاملات هبطت في هذه التجربة مايقرب من 80 في المائة بالمقارنة مع المعدّل العام، وأنه قد نشأت بين العاملات المشاركات في التجربة معاملة اجتماعية ودية جديدة.

كيف يمكن أن نفسر النتيجة المذهلة وهي أن «الازدياد المستمر كان يبدو أنه يتجاهل التغيرات الاختبارية في التطور الصاعد؟»[16] فما الذي جعل العاملات ينتجن المزيد، ويكنّ أكثر صحة، وأشد ودّية فيما بينهن، إذا لم تكن فترات الاستراحة، والشاي، ووقت العمل المختصر؟ إن الإجابة واضحة: في حين أن

(16) E. Mayo, **loc. cit.**, p.63.

الجانب **التقني** للعمل الرتيب غير الممتع قد ظل ذاتَه، وأنه حتى بعض التحسينات كفترات الاستراحة لم تكن حاسمة، فإن الجانب **الاجتماعي** لوضع العمل الكلي قد تغيّر، وسبّب التغيّر في موقف العاملات. لقد أُعلمن بالتجربة، وبالخطوات المتعدّدة فيها؛ وتم الاستماع إلى مقترحاتهن، وكثيراً ماجرى اتّباعها، وما قد يكون المسألة الأكثر أهمية، هو أنهن كنّ مدركات للمشاركة في اختبار ممتع وذي معنى، لم يكن مهماً بالنسبة إليهن وحسب، بل للعمال في المعمل كله. وبينما كنّ في البداية «خجلات وغير مطمئنات وصامتات وربما مرتابات في نيّات الشركة»، فقد اتّسم موقفهن بعد ذلك «بالثقة والصراحة.» وأظهرت المجموعة إحساساً بالمشاركة في العمل، لأنهن كنّ يعرفن ماذا يفعلن، ولديهن قصد وهدف، ويمكنهنّ أن يؤثّروا في الإجراء الكلي بمقترحاتهن.

وتُظهر النتائج المريعة لاختبار مايو أن المرض، والإجهاد، وماينجم عنهما من انخفاض في كمية الإنتاج لايسبّبها في الدرجة الأولى الجانب **التقني** الرتيب في العمل، بل اغتراب العامل عن الوضع الكلي للعمل في جوانبه الاجتماعية. وما كاد هذا الاغتراب ينقص إلى حد ما بمشاركة العامل في شيء له معنى عنده، وله صوت فيه، حتى تغيّرت استجابته للعمل كلها، مع أنه من الناحية التقنية لايزال يقوم بالنوع ذاته من العمل.

و«اختبار هوثورن» الذي أجراه مايو تبعه عدد من الخطط البحثية التي أدّت إلى إثبات أن للجانب الاجتماعي للعمل تأثيراً حاسماً في موقف العامل، ولو أن سير العمل في جانبه التقني يظل ذاته. وهكذا، مثلاً، فإن ويات Wyatt ورفاقه «... قد وفروا مفاتيح للخصائص الأخرى لوضع العمل التي تؤثّر في **إرادة العمل**. وأظهر هؤلاء أن الاختلاف في نسبة العمل يعتمد على المجموعة المهيمنة أو **الجو الاجتماعي**، أي التأثير الجماعي الذي يشكّل الخلفية المعنوية ويحدّد الطبيعة العامة

لردود الأفعال على شروط العمل . »[17] ويدخل في صميم الموضوع ذاته أن الرضى الذاتي ومقدار الإنتاج يكونان في مجموعات العمل ذات الحجم الأصغر أشد مما هما في مجموعات العمل الكبرى، على الرغم من أن طبيعة سير العمل فيها إذا قارنّاها بطبيعة سير العمل في المعامل وجدناها متماثلة تقريباً، ووجدنا الشروط المادية وأسباب الإنعاش ذات طراز رفيع وشديد التشابه. [18] وقد لوحظت العلاقة بين حجم المجموعة والروح المعنوية في دراسة قام بها «هيويت وبارفيت»Hewit and Parfit وتمّ إجراؤها في معمل نسيج بريطاني. [19] وهنا كان انعدام المرض «معدّل غيابه» موجوداً «عند العمال الذين يعملون في غرف أصغر تتّسع لمستخدمين أقل. »[20] وإن دراسة أسبق في صناعة الطائرات، أجراها «مايو» و«لومبارد» [21] في إبان الحرب العالمية الثانية تصل إلى نتائج شديدة التشابه.

والجانب الاجتماعي لوضع العمل في مواجهة الجانب التقني الخالص قد أكّده ج. فريدمن تأكيداً خاصاً. وعلى سبيل التمثيل للاختلاف بين هذين الجانبين، يصف «المناخ السيكولوجي» الذي كثيراً مايظهر بين العمال الذين يعملون معاً على حزام دوّار تُنقل عليه أجزاء المصنوعات من مكان إلى آخر. فتنمو الروابط

(17) Survey reported in the Public Opinion Index for Industry in 1947, quoted from M. S. Viteles, **Motivation and Morale in Industry**, W. W. Norton & Company, New York, 1953, p.134.

(18) M. S. Viteles, **loc.cit.**, p.138.

(19) D. Hewit J. Parfit on **Working Morale and Syze of Group Occupational Psycholgy**, 1953.

(20) M. S. Viteles, **loc.cit.**, 139.

(21) E. Mayo and G. F. F. Lombaed, "Team Work and Labour Turnover in the Aircraft Industry of Southern California," Harvar Graduate School of Business, **Buniness Research Series No.32**,1944

والاهتمامات الشخصية بين فريق العمل، ويكون وضع العمل في كليته أقلّ رتابة مما يبدو للغريب الذي لايأخذ في حسبانه إلا الجانب التقني.[22]

وعلى حين أن الأمثلة المأخوذة من البحث في علم النفس الصناعي[23] تظهر لنا نتائج حتى الدرجة الضئيلة من المشاركة الفعّالة ضمن إطار النظام الصناعي الحديث، فإننا نصل إلى استبصارات أشدّ إقناعاً من وجهة إمكانات تحوّل نظامنا الصناعي بالالتفات إلى التقارير حول الحركة الكوميونيتارية، إحدى أهمّ الحركات وأكثرها إثارة للاهتمام في أوربا اليوم.

ويوجد زهاء مائة «**جماعة عمل**» في أوربا، أكثرها في فرنسا، ولكن يوجد بعض منها في بلجيكا وسويسرا وهولندا كذلك. وبعضها جماعات صناعية،

---

(22) G. Friedmann, **Oú va le Travail Humain**? Gallimard, Paris, 1950,P.139.cf. Also his **Machine et Humanism**, Gallimard, Paris, 1946,pp. 329,330 and 370 ff.

(23) تسير في الاتجاه ذاته تلك الاختبارات المتعلّقة بـ «توسيع العمل» التي قامت بها شركة «آي. بي. م» .I.B.M، التي يقوم غرضها الأساسي على إظهار أن العامل يزداد شعوره بالرضى إذا تمّ تبديل التقسيم المفرط للعمل وما يتبعه من انعدام الإحساس بالعمل الذي يوحّد عدة أعمال ظلّت إلى الآن منفصلة في عمل واحد أكثر امتلاء بالمعنى. وعلاوةً، هناك الاختبار الذي أورده «ووكر» و«غست» Walker and Guest، اللذان وجدا أن عمال السيارات يفضّلون منهج العمل الذي يستطيعون فيه على الأقل أن يروا الأجزاء التي أتمّوها («التكويم»). وفي اختبار أُجري في معمل شركة هاروود للتصنيع، أدّت الطرق الديمقراطية واتّخاذ العمال للقرار في مجموعة اختبارية إلى زيادة كمية الإنتاج 14 في المائة ضمن هذه المجموعة. (cf.Viteles, **loc. cit.**, pp.164-167) وتورد دراسة قام بها ب. فرنتش الأصغر حول عمال آلة الخياطة كيف ارتفعت كمية الإنتاج 18 في المائة نتيجة ازدياد مشاركة العمال في تخطيط العمل واتخاذ القرارات. (J. R. PFrench, "Field Experiments," in J. G. Miller, {ed} **Experiments in Social Process,** The McGraw -Hill Book Co., New York, 1950, pp.83-88).

وقد طبّق المبدأ ذاته في أثناء الحرب، عندما جاء الطيارون لزيارة المصانع ليشرحوا للعمال كيف استُخدمت منتجاتهم في المعركة فعلياً.

وبعضها جماعات زراعية. وهي تختلف فيما بينها في جوانب مختلفة؛ ومع ذلك فإن المبادئ الأساسية متشابهة إلى حد كافٍ ليعطي وصف أحدها صورة وافية عن الملامح الجوهرية لكلها.[24]

إن مصنع «بواموندو» Boimondo مصنع للأغطية المعدنية للساعات. وهو في الواقع أحد المصانع السبعة الكبرى في هذا المجال في فرنسا. وقد أسّسه مارسيل باربو Marcel Barbu. وكان عليه أن يكدّ كدّاً شديداً ليوفّر مالاً كافياً لامتلاك مصنع له، وأدخل فيه مجلساً للمصنع ودرجات للأجور استحسنها جميعهم، وفي جملتها تقاسم الأرباح. ولكن هذه الإدارة الأبوية المستنيرة لم تكن ما يهدف باربو إليه. وبعد الهزيمة الفرنسية سنة 1940، أراد باربو أن ينطلق انطلاقة حقيقية نحو التحرر الذي كان في ذهنه. وبما أنه لم يستطع أن يجد ميكانيكيين في «ڤالانس»، خرج إلى الشوارع، فعثر على حلاق، وصانع نقانق، ونادل- وعملياً أي شخص إلا العمال الصناعيين المتخصّصين. «كان الرجال كلهم دون الثلاثين. وعرض عليهم تعليمهم صناعة أغطية الساعات، شريطة أن يبحثوا معه عن بنية «يزول فيها الفارق بين المستخدِم والمستخدَم.» وكانت المسألة هي البحث.» ... «كان الاكتشاف الأول وفاتحة العهد الجديد هو أن يكون كل عامل حراً في أن يؤنّب الآخر... وفجأة، خلقت هذه الحرية التامة في الكلام بينهم وبين صاحب عملهم جواً بهيجاً من الثقة.

«ولكن سرعان ماصار واضحاً أن "تأنيب كل منهمْ للآخر" قد أدّى إلى

---

(24) أتبّع هنا وصف «جماعات العمل» المقدَّم في:

All Things Common, by Claire Huchet Bishop, Harper and Brothers, New York, 1950.

وأنا أعدّ هذا العمل النفّاذ والفكري العميق أحد أشدّ الأعمال تنويراً في معالجة المشكلات السيكولوجية للمنظمات الصناعية وإمكانات المستقبل.

مناقشات وتبديد للوقت في العمل. ولذلك وبالاتفاق الإجماعي وفرّوا وقتاً كل أسبوع لاجتماع رسمي لحل الخلافات والمنازعات.

«ولكن حيث لم يكن قصدهم مجرد بنية اقتصادية أفضل بل طريقة جديدة في العيش المشترك، كان من شأن المناقشات أن تؤدي إلى البوح بالمواقف الأساسية. ويقول باربو، "رأينا بسرعة شديدة ضرورة الأساس المشترك، أو مادعوناه، منذ ذلك الحين فما بعد، منظومتنا الأخلاقية."

«ومالم يوجد أساس أخلاقي مشترك، لم تكن هناك نقطة ننطلق منها معاً ومن ثم فلاإمكانية لبناء أي شيء. ولم يكن العثور على أساس أخلاقي مشترك سهلاً، لأن العمال الأربعة والعشرين المشتغلين الآن كانوا كلهم مختلفين: كانوا من الكاثوليك، والپروتستانت، والماديين، وأنصار المذهب الإنساني، والملحدين، والشيوعيين. وقد امتحنوا جميعاً منظومتهم الأخلاقية الفردية، أي ليس ما تعلّموه عن ظهر قلب، أو ماقبلوه تقليدياً، بل ما وجدوه ضرورياً، من تجاربهم وأفكارهم.

«اكتشفوا أن في منظومتهم الأخلاقية الفردية بعض الأمور المشتركة. وأخذوا تلك الأمور وجعلوها الحدّ الأدنى المشترك الذي يوافقون عليه بالإجماع. ولم تكن إعلاناً نظرياً غامضاً. وقد أعلنوا في مقدّمتها:

"لاخطورة في أن يكون الحدّ الأدنى الأخلاقي المشترك عُرفاً اعتباطياً لأننا في تحديدنا للأمور نعتمد على تجاربنا الحياتية. وقد جرى تجريب كل مبادئنا الأخلاقية في الحياة الحقيقية، في حياة كل شخص ..."

«وكان ما أعادوا اكتشافه، كلٌّ منهم بنفسه وخطوة خطوة، هو الأخلاق الطبيعية، الوصايا العشر، [25] التي عبّروا عنها بكلماتهم كما يلي:

---

(25) منقوص منها الوصيّة الأولى، التي تمتّ بصلة إلى مصير الإنسان لاإلى الأخلاق.

«أحببْ جارك.

«لاتقتلْ.

«لاتأخذْ منفعة جارك.

«لاتكذبْ.

«كنْ وفياً لعهدك.

«اكسبْ خبزك بعرق جبينك.

«احترمْ جارك، شخصه وحريته.

«احترمْ نفسك.

«حاربْ في نفسك كل الرذائل التي تحطّ من قدر الإنسان، وكل الأهواء التي تُبقي الإنسان في حالة العبودية والتي هي مؤذية للحياة الاجتماعية: الكبرياء، والطمع الشديد في جمع المال، والشبق، واشتهاء ماليس لك، والشره، والغضب، والكسل.

«تمسَّكْ بأن هناك عناصر خيرّة أسمى من الحياة ذاتها: الحرية، والكرامة الإنسانية، والحقيقة، والعدالة. ...»

«وأخذ الرجال عهداً على أنفسهم أن يبذلوا كل ما في استطاعتهم لممارسة حدّهم الأدنى الأخلاقي المشترك في حياتهم اليومية. والذين كانت لديهم منظومة أخلاقية شخصية أكثر دقة عاهدوا أنفسهم على أن يعيشوا ماآمنوا به، ولكنهم اعترفوا أنه ليس لهم الحق مطلقاً في أن يتعدّوا على حريات الآخرين. وكانوا، في الواقع، متفّقين جميعاً على الاحترام التامّ لاقتناعات الآخرين أو غياب الاقتناعات إلى حدّ عدم الضحك عليهم أو الهزء من ذلك.»[26]

(26) C. H. Bishop, **loc. cit.**, pp.5,6,7.

وكان الاكتشاف الثاني الذي قامت به المجموعة هو أنها صَبّت إلى تثقيف نفسها. فقد اكتشف العمال أن الوقت الذي وفّروه في الإنتاج يمكن أن يُستخدم من أجل الثقافة. وفي غضون ثلاثة أشهر، ازدادت إنتاجيتهم في العمل كثيراً جداً بحيث استطاعوا أن يوفّروا تسع ساعات في أسبوع عمل مدته ثماني وأربعون ساعة. فماذا فعلوا؟ لقد استخدموا هذه الساعات التسع من أجل الثقافة وكانت مدفوعة الأجر مثل ساعات العمل النظامية. وأرادوا أولاً أن يجيدوا الغناء معاً، ثم أن يصقلوا معرفتهم بقواعد اللغة الفرنسية، ثم أن يتعلموا كيف يقرؤون الحسابات التجارية. ومن ثم، نشأت دورات دراسية أخرى، جرت كلها في المعمل وقام بالتدريس فيها أفضل المدرّسين الذين أمكنهم العثور عليهم. وكانت تُدفَع للمدرسين رسوم منتظمة. وكانت هناك دورات دراسية في الهندسة، والفيزياء، والأدب، والماركسية، والمسيحية، والرقص، والغناء، وكرة السلّة.

ومبدؤهم هو: «نحن لاننطلق من المصنع، من النشاط التقني للإنسان، بل من الإنسان ذاته. ... وفي **جماعة العمل** ليس التشديد هو على **الاكتساب** المشترك، بل على **العمل المشترك** من أجل الإنجاز الجماعي والشخصي.»[27] وليس الهدف هو الإنتاجية المتزايدة، أو الأجور المرتفعة، بل الأسلوب الجديد في الحياة الذي «هو متلائم معهم، بعيداً عن التخلّي عن مزايا الثورة الصناعية.»[28] وهذه هي المبادئ التي تُبنى عليها هذه الجماعة و**جماعات العمل** الأخرى:

«١- لكي يعيش المرء حياة إنسان عليه أن يتمتّع بالثمرة الكلية لعمله.

«٢- على المرء أن يكون قادراً على تعليم نفسه.

«٣- على المرء أن يتابع المجهود المشترك ضمن جماعة احترافية متناسبة مع مكانة الإنسان (100 أسرة في الحدّ الأقصى).

---

(27) **Ibid**., p.12.(التأكيد مني، إ.ف)

(28) **Ibid**.,p.13.

«٤- على المرء أن يرتبط بفعالية بالعالم بأسره.

«وعندما يجري تفحّص هذه المتطلّبات يكتشف المرء أنها تعادل تحويل مركز مشكلة العيش- من صنع «الأشياء» واكتشافها إلى اكتشاف العلاقات الإنسانية وتغذيتها وتنميتها؛ وحتى إلى ما هو أفضل من ذلك- حضارة الحركة بين الأشخاص.»(29)

أما الأجر فهو ينسجم مع إنجاز العامل الفرد، ولكنه يأخذ في الحسبان لاالعمل الاحترافي وحسب، بل كذلك «أي نشاط إنساني له قيمة بالنسبة إلى المجموعة: فالميكانيكي من الطراز الأول الذي يستطيع أن يعزف على الكمان، والذي هو مرح وحسن المعشر، وماإلى ذلك، له قيمة بالنسبة إلى **الجماعة** أكبر من ميكانيكي آخر، يساويه في القدرة الاحترافية، ولكنه كئيب المزاج، وطريّ العود، وما إلى ذلك.»(30) ويكسب كل العمال وسيطاً أكثر مما كانوا سيتقاضونه من الأجور المحدَّدة في نقابة العمال بنسبة تترواح بين 10 و20 في المائة، إذا لم نحسب كل المزايا الخاصة.

وحصلت **جماعة العمل** على مزرعة مساحتها 235 فداناً إنجليزياً،(*) يعمل فيها كل شخص، ومن ضمنهم الزوجات، ثلاث فترات كل سنة ومدة الفترة عشرة أيام. وبما أن لكل شخص عطلة شهرية، فإن ذلك يعني أن الناس لايعملون إلا عشرة أشهر في السنة في المصنع. وليست الفكرة وراء ذلك هي مجرد محبة الفرنسي المميّزة لبلده، بل كذلك الاقتناع بأنه يجب ألا ينفصل إنسان عن التراب كلياً.

---

(29) **Ibid.**, p.13.

(30) **Ibid.**,p.14.

(*) الفدّان الإنجليزي acre : مساحة من الأرض تبلغ ما يقرب من أربعة آلاف متر مربع. (**المترجم**).

والأكثر إثارة للاهتمام هو الحلّ الذي عثروا عليه للمزج بين المركزية واللامركزية والذي يجنّبهم خطر الفوضى الشاملة، وفي الوقت ذاته يجعل كل عضو مشاركاً فعّالاً ومسؤولاً في حياة المصنع وحياة الجماعة. وهنا نرى كيف أن النوع ذاته من الفكر والملاحظة الذي أدى إلى تشكيل النظريات الكامنة في أساس الدولة الديمقراطية الحديثة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (تقسيم السلطات، ونظام الزواجر والضوابط، (*) وما إلى ذلك) قد طُبّق على نظام المشروع الصناعي.

«وفي نهاية الأمر تعتمد السلطة على **الجمعية العامة** التي تجتمع مرتين كل سنة. ووحدها القرارات الإجماعية هي التي تُلزم **الرفاق** (الأعضاء).

«وتنتخب الجمعية العامة **رئيساً للجماعة**. بالتصويت الإجماعي فقط. وليس الرئيس هوالأكثر أَهْلية من الوجهة التقنية وحسب، كما يجب أن يكون المدير، وإنما هو كذلك " الإنسان النموذج، الذي يعلّم، ويحبّ، ويُؤْثِر الآخر على نفسه، ويخدم. وطاعة مَنْ يُدعى رئيساً من دون أن تكون لديه تلك المؤهّلات ستكون جبناً. "

«وتكون لدى الرئيس السلطة التنفيذية كلها ثلاثَ سنوات. وفي نهاية هذه المدة قد يجد نفسه قد عاد إلى الآلات.

«وللرئيس حق النقض ضد **الجمعية العامة**. وإذا لم تشأ **الجمعية العامة** أن تستسلم، يجب الاقتراع على الثقة. وإذا لم تُمنح الثقة بالإجماع، فللرئيس الخيار إما أن ينضم إلى رأي الجمعية العامة وإما أن يستقيل.

(*) الزواجر والضوابط checks and balances : وسائط الإشراف على سير العمل للاحتراز من سوء استخدام السلطة. (**المترجم**)

«وتنتخب الجمعية العامة أعضاء **المجلس العام**. ومهمة المجلس العام هي تقديم المشورة إلى رئيس الجماعة. وينُتخب أعضاؤه للعمل فيه سنة واحدة. ويلتقي المجلس العام كل أربعة أشهر على الأقل. ويوجد سبعة أعضاء علاوة على رؤساء الأقسام. وكل القرارات يجب أن تُتّخذ بالإجماع.

«ومن المجلس العام، ومدراء الأقسام، وثمانية أعضاء (وفي جملتهم زوجتان) ورئيس الجماعة يتشكّل **مجلس الإدارة**، الذي يجتمع أسبوعياً.

«كل المناصب المسؤولة في الجماعة، ومن ضمنها مدراء الأقسام ومناظِرو العمال، يتم الحصول عليها بالتعيين القائم على "الثقة المزدوجة"، أي أن الشخص يقترحه أحد المستويات ويقبله المستوى الآخر بالإجماع. وعموماً، ولكن ليس دائماً، يقترح المستوى الأعلى المرشّحين ويقبلهم المستوى الأدنى أو يرفضهم. ويقول الأعضاء، إن ذلك يمنع الديماغوجية والتسلّطية على السواء.

«ويجتمع الأعضاء مرة في الأسبوع في **اجتماع الاتصال** الذي يهدف، كما يشير الاسم، إلى أن يظل كل شخص مجارياً لما يجري في **الجماعة** وكذلك أن يظل كل منهم على اتصال بالآخر.»(31)

والملمح المهم بصورة خاصة في الجماعة الكلية هو **للمجموعات المتجاورة**، التي تجتمع دورياً. «و**المجموعة المتجاورة** هي المنظومة الصغرى في **الجماعة**. خمس أُسَر أو ست يعيش بعضها غير بعيد عن بعض وتتناول معاً في المساء العشاء بإرشاد رئيس المجموعات المتجاورة الذي يجري اختياره وفقاً للمبدأ المذكور أعلاه.

«وبمعنى من المعاني، فإن **المجموعة المتجاورة** هي أهمّ الوحدات في **الجماعة**. وهي «الخميرة» و«العتَلَة». والمطلوب أن تجتمع في بيت إحدى الأُسَر لا في مكان

---

(31) **Ibid.**, pp.17,18.

آخر. وهناك، ومع احتساء القهوة، يجري تمحيص كل المسائل. ويدوَّن محضر الاجتماع ويُرسَل إلى **رئيس الجماعة**، الذي يلخّص محاضر كل **للجموعات المتجاورة**. ويقدّم الإجابات عن أسئلتها من هم مسؤولون عن الأقسام المختلفة. وعلى هذا المنوال فإن **للجموعات المتجاورة** لاتقتصر على طرح الأسئلة بل تُفصح عن السخط أو تقدّم المقترحات. ولاريب كذلك أن الناس في المجموعات المتجاورة يتوصّل كل منهم إلى معرفة أفضل بالآخر ويساعد بعضهم بعضاً.»[32]

والملح الآخر في الجماعة هو **المحكمة**. وتنتخبها الجمعية العامة، ووظيفتها الحكم في المنازعات التي تنشأ بين قسمين أو بين قسم وعضو؛ فإذا لم يستطع **رئيس الجماعة** أن يحلها، فإن أعضاء المحكمة الثمانية يقومون بذلك (بالتصويت الإجماعي، كما هي العادة). ولاتوجد مجموعة قوانين، والقرار يُبنى على دستور الجماعة، الحد الأدنى الأخلاقي المشترك والفهم المشترك، وهو الذي يوجّهه.

وفي بواموندو يوجد قطاعان أساسيان: القطاع الاجتماعي والقطاع الصناعي. وللصناعي البنية التالية:

«الرجال- الحد الأقصى 10 -يشكلون الفرق التقنية.

«الفرق المتعدّدة تشكّل قسماً، مخزناً.

«الأقسام المختلفة تشكل خدمة.

«أعضاء الفرق مسؤولة كلها عن القسم، والأقسام المتعدّدة مسؤولة عن الخدمة.»[33]

(32) **Ibid.**, pp.18,19.

(33) **Ibid.**, p.23.

والقسم الاجتماعي يعالج النشاطات التي هي ليست تقنية. «وكل الأعضاء ومعهم الزوجات، يُتوقَّع منهم أن يواصلوا تربيتهم الروحية، والفكرية، والفنية والبدنية. وفي هذه الناحية فإن قراءة مجلة بواموندو الشهرية «الرابطة» Le Lien منوِّرة للذهن. ففيها تقارير وتعليقات على كل شيء: مباريات كرة القدم (التنافس مع الفِرق الأجنبية)، وعروض الصور الضوئية، وزيارات للمعارض الفنية، ، ووصفات في الطبخ، والاجتماعات المسكونية، ومراجعات للإنجازات الموسيقية كمقطوعة لوڤنغوت Loewenguth، وتقويم للأفلام، ومحاضرات في الماركسية، وإحصاءات للفوز أو الخسارة في كرة السلّة، ومناقشة لمعترض حر الضمير، وحكايات عن أيام في المزرعة، وتقارير عما يجب أن تقوم أمريكا بتعليمه، ومقاطع من توما الأكويني تتعلق بالمال، ومراجعات لكتب من قبيل «**الوادي البهيج**» للويس برومفيلد Liuis Bromfield و«**الأيدي القذرة**» لسارتر، وهلم جرا. والروح المرنة ذات الإرادة الطيبة سوف تسري في كل ذلك. ومجلة «الرابطة» صورة ناصعة للناس الذين قالوا "نعم" للحياة، وقالوا ذلك بمنتهى الوعي.

ويوجد 28 قسماً اجتماعياً، ولكن أقساماً جديدة تضاف إليها باستمرار: (الفِرَق مُدرَجة في الجدول وفقاً لأهميتها العددية).

«١- القسم الروحي:

الفريق الكاثوليكي

فريق المذهب الإنساني

الفريق المادي

الفريق البروتستانتي

«٢- القسم الفكري:

فريق المعرفة العامة

فريق التوجيه المدني

فريق المكتبة العامة

«٣- القسم الفني

فريق المسرح

فريق الغناء

فريق التزويق الداخلي

فريق التصوير الضوئي

«٤- قسم الحياة الكوميونيتارية :

الفريق التعاوني

فريق الأفلام السينمائية

فريق الجهد المعاكس

«٥- قسم المعونة المتبادلة :

فريق التضامن

فريق المحافظة على البيت

فريق تجليد الكتب

«٦- قسم الأسرة

فريق العناية بالطفل

فريق التعليم

فريق الحياة الاجتماعية

«٧- قسم الصحة :

ممرضتان مأذونتان

ممرضة واحدة من أجل المعلومات العامة

ثلاث ممرضات زائرات

«٨- قسم الألعاب الرياضية :

فريق كرة السلّة (للرجال)

فريق كرة السلّة (للنساء)

فريق المسابقات فوق الأراضي الريفية

فريق كرة القدم

فريق الكرة الطائرة

فريق الثقافة البدنية (للرجال)

فريق الثقافة البدنية (للنساء)

«٩- فريق الصحف» . (34)

لعل بعض العبارات من أعضاء الجماعة يمكن أن تعطي فكرة عن روح جماعة العمل وممارستها أفضل من أي تعريف :

«يكتب أحد أعضاء الوحدات :

«كنتُ مندوب أحد المخازن في 1936 ، وفي 1940 تم توقيفي وإرسالي إلى

(34) **Ibid.**, p.35

باتشنڤالد. وعرفتُ في خلال عشرين سنة شركاتٍ رأسمالية كثيرة . ... وفي **جماعة العمل** ليس الإنتاج هو هدف العيش، بل وسيلته. ... لم أكن أجرؤ على أن آمل في جيلي في مثل هذه النتائج الكبيرة والكاملة.

«ويكتب شيوعي:

«بوصفي عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي، ولكي أتحاشى سوء الفهم، أُعلن أنني راضٍ تماماً عن عملي وحياتي الكوميونيتارية؛ فآرائي السياسية محترمة، وقد صارت حريتي الكاملة ومثالي السابق في الحياة واقعاً.

«ويكتب أحد الماديين:

«بوصفي ملحداً ومادياً، أرى أن إحدى أجمل القيم الإنسانية هي التسامح واحترام الآراء الدينية والفلسفية. ولذلك السبب أشعر شعوراً خاصاً أنني في بيتي وأنا في جماعتنا للعمل. ولايقتصر الأمر على أن حريتي في التفكير والتعبير مصونة، ولكنني أجد عند **الجماعة** الوسيلة المادية والوقت الضروري للتعمق في دراسة اقتناعي الفلسفي.

«ويكتب كاثوليكي:

«كنتُ في **الجماعة** أربع سنوات. وأنا أنتمي إلى المجموعة الكاثوليكية. وككل المسيحيين أحاول أن أبني مجتمعاً تُحترَم فيه حرية الإنسان وكرامته. ... وأعلن، باسم كل المجموعة الكاثوليكية، أن **جماعة العمل** هي نموذج المجتمع الذي يمكن أن يتمنّاه المسيحي. فهناك، كل إنسان حر، ومحترم، وكل شيء يستميله إلى أن يعمل بصورة أفضل وأن يبحث عن الحقيقة. وإذا كان لايمكن لذلك المجتمع أن يُدعى في الظاهر مسيحياً، فهو مسيحي في الواقع. لقد أعطانا المسيح العلامة التي يمكن من خلالها أن نتبيّنه: ونحن يحبّ بعضنا بعضاً.

«ويكتب پروتستانتي :

«نعلن نحن البروتستانتيين في **الجماعة**، أن هذه الثورة في المجتمع هي الحل الذي يمكّن كل إنسان بحرية من أن يجد إنجازه بالطريقة التي اختارها. وهذا من دون أي نزاع مع رفاقه الماديين أو الكاثوليك. ... والجماعة التي تتألف من أناس يحب بعضهم بعضاً يحقّق أمنياتنا في رؤية الناس يعيشون معاً في انسجام ويعرفون لماذا يعيشون.

«ويكتب أحد أنصار المذهب الإنساني :

«كنتُ في الخامسة عشرة من عمري عندما تركتُ المدرسة، وقد تركت الكنيسة وأنا في الحادية عشرة بعد اشتراكي الأول في العشاء الرّباني. وكنتُ قد أحرزت بعض التقدم في تعلّمي المدرسي، ولكن المشكلة الروحية قد خرجت من ذهني. وكالأكثرية العظمى: "لم أكن أشتريها ببنس" وفي الثانية والعشرين دخلتُ **الجماعة**. وفجأة وجدت فيها جواً للدراسة والعمل كما لايوجد في أي مكان آخر. وفي البدء جذبني الجانب الاجتماعي **للجماعة**، ولم أفهم إلا بعدئذ ماذا يمكن أن تكون القيمة الإنسانية. ثم أعدت اكتشاف الجانب الروحي والأخلاقي الذي هو في الإنسان والذي فقدته في سن الحادية عشرة. ... وأنا أنتمي إلى مجموعة المذهب الإنساني، لأنني لاأرى المشكلة كما يراها المسيحيون أو الماديون. وأُحبّ **جماعتنا** لأن كل المطامح العميقة التي هي في كلٍّ منا يمكن أن تتيقّظ، وهكذا يمكن أن نتحول من أفراد إلى بشر.»[35]

إن مبادئ الجماعات الأخرى سواء أكانت زراعية أم صناعية، تشبه مبادئ بواموندو. وهذه هي بعض العبارات من «**قانون**» ورشات R.G، وهي **جماعة عمل**

---

(35) **Ibid**., pp.35-37.

تصنّع إطارات الصور وقد استشهد بها مؤلف كتاب «كل الأشياء مشتركة»:

«إن **جماعة عملنا** ليست شكلاً جديداً من المشروع وليست إصلاحاً للتلاؤم في العلاقة بين رأس المال والعامل.

«إنها نمط جديد للعيش الذي من شأن الإنسان أن يجد تحقّقه فيه، وتُحلّ فيه كل المشكلات فيما يتصل بالإنسان الكلي. وهي بذلك على تعارض مع المجتمع الحالي، حيث تكون الحلول بالنسبة إلى الفرد أو القلة هي الهمّ المألوف.

«... ونتيجةُ الأخلاق البرجوازية والنظام الرأسمالي هي التخصّص في أنشطة الإنسان إلى حد يعيش فيه الإنسان في شقاء أخلاقي، أو شقاء بدني، أو شقاء فكري، أو شقاء مادي.

«وغالباً ما يعاني الناس، في الطبقة العاملة، من كل هذه الأنواع الأربعة من الشقاء مجتمعة، وفي مثل هذه الظروف، من الكذب أن نتحدث عن الحرية، والمساواة والإخاء.

«هدف **جماعة العمل** هو جعل النمو الكامل للإنسان ممكناً.

«وتعلن ورشات R.G أنه لايصبح ذلك ممكناً إلا في جو الحرية، والمساواة، والإخاء.

«ولكن يجب الاعتراف أنه في أكثر الأحيان لاتستدعي هذه الكلمات الثلاث إلى ذهننا إلا الصورة التي على النقود أو النقوش التي على الأبواب الأمامية للمباني العامة

«الحرية

«لايكون الإنسان حراً حقاً إلا في ثلاثة شروط:

«الحرية الاقتصادية

«الحرية الفكرية

«الحرية الأخلاقية

«**الحرية الاقتصادية**. إن للإنسان حقاً في العمل لايمكن نزعه. ويجب أن يكون له حق مطلق في ثمرة عمله التي لايجوز أن تنفصل عنه إلا بحريته.

«ويتعارض هذا التصور مع الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الجماعية ومع إعادة إنتاج المال بالمال التي تجعل من الممكن استغلال الإنسان للإنسان.

«ونعلن كذلك أنه يجب أن يُفهم من "العمل" كل ما يجلبه الإنسان للمجتمع من شيء له قيمة.

«**الحرية الأخلاقية**. لايمكن أن يتحرر الإنسان حقاً إذا كانت أهواؤه تستعبده. ولايمكن أن يكون حراً إلا إذا كان لديه مثل أعلى وموقف فلسفي يجعل من الممكن له أن يقوم بنشاط متماسك في الحياة.

«ولايمكن له، بتعلّة تعجيل تحرره الاقتصادي أو الفكري، أن يستعمل وسائل معاكسة للنظام الأخلاقي للجماعة.

«أخيراً، إن الحرية الأخلاقية لاتعني التجويز. وسيكون من السهل أن نثبت أن الحرية الأخلاقية لاتوجد إلا ضمن التقيّد الصارم بنظام الجماعة المقبول بحرية.

«**الإخاء**

«لايمكن أن يتفتّح الإنسان إلا في المجتمع. والأنانية طريقة خطرة وغير دائمة في مساعدة المرء لنفسه. ولايمكن للمرء أن يفصل مصالحه الحقيقية عن مصالح المجتمع. ولايمكن للإنسان أن يساعد نفسه إلا بمساعدته للمجتمع.

«ويجب أن يصبح واعياً أن ميله يجعله يجد مزيداً من الفرح مع الآخرين.

«وليس التضامن مجرد مهمة، إنه رضى وهو الضمان الوحيد للأمن.

«والإخاء يؤدي إلى التسامح المتبادل وإلى العزم على عدم الانفصال. وهذا يجعل من الممكن اتّخاذ كل القرارات إجماعياً على أساس الحدّ الأدنى المشترك.

«المساواة

«إننا نشجب كل الذين يعلنون ديماغوجياً أن كل البشر متساوون. ونرى أن البشر غير متساوين في القيمة.

«وعندنا تعني المساواة في الحقوق أن نضع تحت تصرّف كل شخص الوسائل التي يحقّق بها ذاته تماماً.

وبذلك نحن نُحِلّ تراتب القيمة الشخصية محل التراتب التقليدي أو الوراثي.»[36] وفي إجمال أهم الأمور اللافتة للنظر في مبادئ هذه **الجماعات**، أود أن أذكر مايلي:

١- إن **جماعات العمل** تستفيد من تقنيات الصناعة الحديثة، وتتجنّب الميل إلى العودة إلى الإنتاج اليدوي.

٢- لقد استنبطت خطة لاتتناقض فيها المشاركة الفعالة من كل شخص مع القيادة المركزية بما فيه الكفاية؛ وحلّت محل السلطة غير العقلية سلطةٌ عقلية.

٣- التشديد على ممارسة الحياة في مواجهة الاختلافات الأيديولوجية. وهذا التشديد يمكّن الناس من ذوي الاقتناعات الأشدّ تنوّعاً وتناقضاً من أن يتعايشوا في

(36) **Ibid**.,pp. 134-137.

أخـوّة وتسـامح من دون أن يقـعـوا في خطر اتّبـاع «الرأي القـويم» الذي تنادي به الجماعة.

٤- تكامل العـمل، في النشـاطين الاجتـمـاعي والثـقـافي. وبالنظر إلى أن العـمل ليس جـذّاباً من الوجـهـة التـقنيـة، فـهـو جـذاب ومـفـعم بالمعنى في جـانبه الاجتماعي. والنشاط في الفنون والعلوم متمّم للوضع الكلي.

٥- يتم التغلّب على حالة الاغتراب، فقد صار العـمل تعبيـراً مترعـاً بالمعنى عن النشـاط الإنسـاني، ويتأسس التضامن الإنساني من دون تقـييد الحرية- أو خطر التماثل.

ومع أن الكثير من تدابير **الجماعات** ومبادئها يمكن الشكّ فيه والجدال حوله، يبـدو أننا نجـد فـيـهـا مـثـالاً من أشـد الأمـثلة إقناعـاً على الحـيـاة الإنتـاجـيـة، وعلى الإمكانات التي يُنظر إليها عموماً على أنها أُخيولية من وجهة نظر حياتنا الحالية في الرأسمالية.[37]

وحتماً ليست الجماعات الموصوفة حتى الآن هي الأمثلة الوحيدة على إمكان الحياة الكوميونيتارية. وسواء أنظرنا إلى جماعات أوين، أو جـماعات «مينونايتس»

---

(37) يجب أن تُذكَر جهـود أ. أوليفيتّي A. Olivetti في إيـطاليا لخلق حـركة كوميونيـتارية فيـها. وبوصـفه رئـيسـاً لأضخم معمل للآلات الكاتبة في إيـطاليا، لم يكـتف بتنظيم معمله على أسـاس أهـم الممارسـات المتـنوّرة الموجـودة في كل مكان من العـالم، ولكنه استـنبط كذلك مخطّطاً لتنظيم المجـتمع في اتحـاد جـماعات قـائـم عـلى المبـادئ التي يتعـلق بها المسـيحـيـون والاشـتـراكـيـون, cf. his L'Ordine Politico della Communita, Roma, 1946) وقام أوليفيتّي ببداية معيّنة بتأسيس مراكز جماعات في مختلف مدن إيطاليا؛ ومع ذلك فإن الاختلاف الأساسي عن الجماعات المذكورة إلى الآن هو أن معمله لم يتحوّل إلى جماعة عمل من جهة، ومن الواضح أنه لايمكن أن يكون كذلك لأن أوليفيتّي ليس المالك الوحيد، وأن أوليفيتّي قد قدّم خططاً خاصة لتنظيم المجتمع كله، وهكذا أعطى للصورة الخاصة للبنية الاجتماعية والسياسية تأكيداً أكبر مما أعطاه للجماعات في الحركة الكوميونيتارية التي أنشأها.

أو «هترايتس»، [38] وجدنا أنها تُسهم في معرفتنا بإمكان أسلوب الحياة الجديد. وهي تُظهر كذلك أن معظم هذه التجارب الكوميونيتارية ينفّذها أناس لهم ذكاء حصيف، وإحساس عملي شديد. وليسوا على الإطلاق الحالمين الذين يَعتقد بأنهم كذلك مَنْ يقال إنهم واقعيون؛ بل على العكس، إنهم على الأغلب أشد واقعية وتخيّلاً مما يبدو على قادتنا التجاريين التقليديين. ولاريب أنه قد كانت هناك نقاط ضعف كثيرة في ممارسة هذه التجارب وفي مبادئها، ولابُدّ من أن تتبيّن ليتم تحاشيها. ولاريب كذلك أن القرن التاسع عشر بإيمانه الذي لايتزعزع بالأثر الصحي للتنافسية كان أقل إيصالاً إلى نجاح هذه الجماعات مما سيكون النصف الثاني من القرن العشرين. ولكن التواضع المرتجَل الذي يتضمن عدم جدوى كل هذه التجارب وعدم واقعيتها لم يعد أكثر معقولية من رد الفعل الشعبي الأول على إمكانية السكك الحديدية ومن بعدها الرحلات الجوية. إن ذلك في ماهيته عَرَض من أعراض كسل الذهن والاقتناع المتأصّل أن ما لم يكن لايمكن أن يكون ولن يكون.

هـ- مقترحات عملية

إن السؤال هو هل يمكن إحداث أوضاع شبيهة بالأوضاع التي أحدثها الكوميونيتاريون من أجل مجتمعنا كله. فسيكون الهدف عندئذ هو خلق وضع عمل يمنح فيه الإنسان عمره وطاقته لشيء له معنى عنده، ويعرف فيه أن ما يفعله له تأثيره فيما يتم صنعه، ويشعر بالاتّحاد مع أخيه الإنسان، لابالانفصال عنه. ويعني

(38) CF. the article by C.Kratu, J. W. Fretz, R. Krieder, 'Alturism in Mennonite Life' in **Form and Techniques of Alturistic and Spirtual Growth**, ed. by P. A. Sorokin, The Beacon Press, Boston, 1954.

ذلك ضمناً أن وضع العمل قد تمّ جعله ملموساً من جديد؛ وأن العمال منظّمون في مجموعات صغيرة بما فيه الكفاية لتمكين الفرد من أن يصل نفسه بالجماعة بوصفهما بشراً حقيقيين ملموسين، ولو أن المعمل في كليته قد يشتمل على آلاف العمال. ويعني ذلك أن طرق مزج المركزية باللامركزية موجودة وتسمح بالمشاركة الفعالة والمسؤولية عن كل شخص، وفي الوقت ذاته تخلق قيادة متحدة على قدر ما يكون ذلك ضرورياً.

كيف يمكن أن يتم ذلك؟

الشرط الأول لمشاركة العامل الفعالة هي إعلامه جيداً لا عن عمله وحسب، بل كذلك عن أداء المشروع كله. وهذه المعرفة هي، من جهة أولى، معرفة تقنية بسير العمل. وقد لايكون على العامل أن يقوم إلا بحركة معيّنة على حزام العمل الدوّار، وقد يكون كافياً لإنجازه هذا العمل أن يدرَّب يومين، أو أسبوعين، ولكن موقفه من عمله سيكون مختلفاً إذا كانت لديه معرفة أوسع بكل المشكلات التقنية المرتبطة بإنتاج المنتَج الكلي. ويمكن اكتساب مثل هذه المعرفة أولاً بالانتساب إلى مدرسة صناعية، والحضور فيها بالتزامن مع السنوات الأولى من العمل في المصنع. ثم إنها يمكن أن تُكتسب باستمرار بالمشاركة في الدورات التقنية والعلمية التي تُعطى لكل عمال المصنع، ولو على حساب الوقت المأخوذ من العمل.[39] فإذا كانت العملية التقنية المستخدمة في المعمل موضوع اهتمام العامل ومعرفته، فإنه حتى العمل التقني الرتيب فيما عدا ذلك والذي عليه أن ينجزه سيتّخذ مظهراً مختلفاً. وبالإضافة إلى المعرفة التقنية حول العملية الصناعية، فإن معرفة أخرى تكون ضرورية: هي معرفة الوظيفة الاقتصادية للمشروع الذي يعمل من أجله، وعلاقتها

(39) تقوم بذلك الآن بعض المشاريع الصناعية الضخمة على سبيل الخطوة الأولى في هذا الاتجاه. وقد أظهر الكوميونيتاريون أنه يمكن أن يُعطى في وقت العمل لا التعليم التقني وحده بل الأنواع الأخرى الكثيرة من التعليم كذلك.

بالحاجات والمشكلات الاقتصادية للجماعة في كليتها. ومرة أخرى، فبالتعليم المدرسي في أثناء السنوات الأولى من عمله، وبالمعلومات المستمرة التي تقدَّم إليه عن العمليات الاقتصادية المرتبطة بمشروعه، يمكن أن يكتسب العامل معرفة حقيقية بوظيفتها ضمن الاقتصاد الوطني والعالمي.

وهذه المعرفة بسير العمل والإنجاز الوظيفي للمشروع الكلي مهما كانت مهمة، فهي ليست كافية. إذ تتبلّد المعرفة ويركد الاهتمام إذا لم يكن هناك مجال لترجمتهما إلى عمل. فلايمكن أن يصبح العامل مشاركاً نشيطاً، ومهتماً، ومسؤولاً إلا إذا كان لديه تأثير في القرارات التي تمتّ بصلة إلى وضع عمله الفردي والمشروع الكلي. فلايمكن التغلّب على اغترابه عن العمل إلا إذا لم يستخدمه رأس المال، ولم يكن مفعولاً به للأوامر، بل أصبح فاعلاً مسؤولاً يستخدم رأس المال. والمسألة الرئيسية هنا ليست **ملكية وسائل الإنتاج**، بل **المشاركة في الإدارة وتكوين القرارات**. والمشكلة هنا، كما في المجال السياسي، هي تجنّب الحالة الفوضوية التي ينعدم فيها التخطيط المركزي وتنعدم القيادة؛ ولكن الخيار بين الإدارة التسلّطية المركزية وإدارة العمال غير التخطيطية وغير المتناسقة ليس خياراً ضرورياً. ويكمن الجواب في المزج بين المركزية واللامركزية، في التأليف بين إصدار القرارات من الأعلى إلى الأدنى، ومن الأدنى إلى الأعلى.

ومبدأ الإدارة المشتركة ومشاركة العمال (٤٠) يمكن استنباطه بطريقة تتوزّع فيها المسؤولية عن الإدارة بين القيادة المركزية وعموم الناس. فالمجموعات الصغيرة ذات

---

(٤٠) راجع الأفكار التي عبَّر عنها «ج. ج. فريدمن» G. G. Friedmann في دراسته الحصيفة والمحفِّزة **Machine Humanism**, Gallimard, Paris, 1946

ويصل إلى نتائج مشابهة للنتائج المعبَّر عنها هنا علَم من أكبر أعلام علم الاجتماع، وشخصية من أعظم شخصيات عصرنا، هو «ألفرد ڤيبر» Alfred Weber في دراسته العميقة: **Der Drittee oder Vierte Mensch**, Piper Co., Muchen, 1953 ويؤكد الحاجة إلى الإدارة المشتركة بين العمال والموظفين، وتخفيض المشاريع الضخمة إلى وحدات أصغر لها أفضل حجم مقترناً بإلغاء حافز الربح، وتقديم شكل اشتراكي للتنافس. وعلى أية حال، لايكفي أي تغيير خارجي؛ فـ «نحن بحاجة إلى تبلور إنساني جديد.» (**loc.cit.**,p.91 ff.)

الاطّلاع الجيد تناقش الأمور المتعلّقة بوضع عملها وبالمشروع الكلي؛ وقراراتها تأخذ مجراها إلى الإدارة وتشكّل أساس الإدارة المشتركة الحقيقية. ومن شأن المستهلك، بوصفه مشاركاً ثالثاً، أن يشارك في تكوين القرارات والتخطيط على نحو ما. وعندما نصل إلى المبدأ الذي ينصّ على أن القصد الأول لأي عمل هو خدمة الناس، وليس جني الربح، فإن الذين يُخدَمون يجب أن يكون لهم قول في عمل الذين يخدمونهم. ومرة أخرى، وكما في حال اللامركزية السياسية، ليس من السهل العثور على مثل هذه الأشكال، ولكن ذلك بالتأكيد ليس مشكلة لايمكن التغلّب عليها، شريطة أن يُقبَل مبدأ الإدارة المشتركة. وقد قمنا في قانوننا الدستوري بحل مشكلات مشابهة فيما يتعلق بالحقوق الخاصة بفروع حكومية مختلفة، وفي القانون المتعلّق بالشركات حللنا المشكلة ذاتها من حيث حق الأنماط المختلفة من أصحاب الأسهم، والإدارة، وماإلى ذلك.

ويعني مبدأ الإدارة المشتركة، والقرار المشترك تقييداً مهماً لحقوق الملكية. فيكون مالك المشروع أو مالكوه مستحقّين لنسبة معقولة من الفائدة في توظيف رأس مالهم، لاللسيطرة غير المقيَّدة على الناس الذين يمكن أن يستخدموا رأس المال هذا. ولهم على الأقل أن يشتركوا في هذا الحق مع الذين يعملون في المشروع. وفي الواقع، وبمقدار مايتعلق الأمر بالشركات الضخمة فإن أصحاب الأسهم لايمارسون في الحقيقة حقوقهم بتكوين القرارات؛ فإذا اشترك العمال في حق تكوين القرارات مع الإدارة، فلن يكون الدور الفعلي لأصحاب الأسهم مختلفاً من حيث الجوهر. وسيكون إدخال قانون الإدارة المشتركة تقييداً لحقوق الملكية، ولكنه ليس تغييراً ثورياً في هذه الحقوق على الإطلاق. وحتى الصناعي «ج. ف. لنكولن» J. F. Lincoln، الذي هو محافظ بمقدار ما هو نصير لتقاسم الربح في الصناعة، يقترح، كما رأينا، ألا تتجاوز الحصص من الأرباح مقداراً ثابتاً ومستمراً

نسبياً، وأن الربح الذي يتعدّى هذا المقدار يجب تقسيمه بين العمال. وتوجد إمكانات في الإدارة والسيطرة اللتين يشارك فيهما العمال حتى على أساس الشروط الحالية. وعلى سبيل المثال فإن «ب. ف. فيرليس» B. F. Fairless، رئيس مجلس إدارة «شركة الفولاذ في الولايات المتحدة» قد قال، في خطاب حديث منشور بشكل مكثَّف في (Reader,s Digest, November 15,1953,p.17)، إنه يوجد ثلاثمائة ألف مستخدَم في «الفولاذ في الويات المتحدة» يمكن أن يشتروا كل الموجودات المشتركة في الشركة بشراء 87 سهماً لكل واحد، ثمنها الإجمالي 3,500 دولار. «وباستثمار 10 دولارات (في الأسبوع) لكل واحد- وهو يقارب ماكسبه عمال الفولاذ في زيادة الأجور الأخيرة- فإن في وسع العمال أن يشتروا كل الموجودات العامة البارزة في أقل من سبع سنوات.» وبالفعل، ليس عليهم أن يشتروا ذلك المقدار الكبير، بل مجرد جزء منه ليمتلكوا ما يكفي من المجموعات لإعطائهم أكثرية تصويتية.

وقد قدّم ف. تانبوم F. Tannebaum اقتراحاً آخر في كتابه «**فلسفة العمل**». وهو يقترح أن بإمكان النقابات أن تشتري أسهماً كافية من المشاريع التي تمثّل عمالها للسيطرة على إدارة هذه المشاريع.[41] ومهما كانت الطريقة المستخدَمة، فهي طريقة متطورة، لاتواصل إلا الاتجاهات الموجودة من قبل في علاقات الملكية، وهي وسيلة لغاية- ومجرد وسيلة- لجعل مسألة أن يعمل الناس من أجل هدف ذي معنى وبطريقة ذات معنى مسألة ممكنة، لاأن يكونوا حاملي سلعة- هي طاقتهم الجسدية وبراعتهم- تباع وتُشترى مثل أية سلعة أخرى.

وفي البحث في مشاركة العامل لابد من تأكيد مسألة مهمة، وأعني بها الخطر في احتمال أن تنمو هذه المشاركة في اتجاه مفهومات تقاسم الربح من الطراز

---

(41) F. Tannebaum, A Philosophy of Labor, **loc.cit.**

الرأسمالي الفائق. وإذا كان عمال المشروع ومستخدَموه معنيّين حصراً بمشروع «**هم**»، فإن الاغتراب بين الإنسان وقواه الاجتماعية يظل على حاله. ولن يحدث إلا امتداد الموقف الأناني، والاغترابي من الفرد إلى «الفريق». ولذلك فليس جانباً عَرَضياً من مشاركة العمال وإنما هو جانب ما هوي أن يتبصّروا بما يتجاوز مشروعهم، وأن يهتموا بالمستهلكين ويرتبطوا بهم وكذلك بالعمال الآخرين في الصناعة ذاتها، وبالجماعة العاملة بوجه عام. ونشوء نوع من الغيرة الوطنية المحلية بالنسبة إلى الشركة، و«روح الجماعة» esprit de corp شبيهة بروح طلاب الكلية والجامعة، الأمر الذي يزكّيه «ويات» وغيره من علماء النفس الاجتماعيين البريطانيين، لن يكون له إلا تقوية الموقف الأناني وغير الاجتماعي الذي هو في ماهية الاغتراب. وكل هذه المقترحات التي تقال لصالح التحمس لـ«الفريق» تتجاهل أنه لايوجد إلا توجّه واحد اجتماعي بحق، هو التوجّه إلى التضامن مع البشر. والتماسك الاجتماعي ضمن الجماعة، المختلط بمعاداة الغريب [من هو خارج الجماعة]، ليس شعوراً اجتماعياً وإنما هو أنانية ممتدّة.

وفي اختتام هذه الملاحظات حول مشاركة العمال، أود أن أؤكد، ولو تحت طائلة التكرار، أن كل المقترحات باتجاه أَنْسَنة العمل ليس هدفها زيادة كمية الإنتاج الاقتصادي ولاغايتها الرضى الأشدّ بالعمل من **حيث هو**. وليس لها معنى إلا في بنية اجتماعية مختلفة كلياً، يكون فيها النشاط الاقتصادي جزءاً- وجزءاً تابعاً- من الحياة الاجتماعية. وليس في مقدور المرء أن يفصل نشاط العمل عن النشاط السياسي، وعن استخدام الفراغ، وعن الحياة الشخصية. وإذا صار العمل مثيراً للاهتمام من دون أن تصير مجالات الحياة الأخرى إنسانية، فلن يحدث تغيّر حقيقي. وفي الواقع، لايمكن أن يصبح مثيراً للاهتمام. ومن بالغ السوء في ثقافتنا الحاضرة أنها تفصل بين مختلف مجالات العيش وتقسّمها إلى حجرات. ودرب

السلامة يكمن في التغلّب على الانقسام والتوصّل إلى اتّحاد وتكامل جديدين ضمن المجتمع وفي داخل الإنسان الفرد.

وقد تحدّثت من قبل عن تثبّط الهمّة عند الكثيرين من الاشتراكيين مع نتائج الاشتراكية المطبَّقة. ولكنْ هناك إدراك متنام أن العيب لم يكن مرتبطاً بالهدف الأساسي للاشتراكية، وهو المجتمع غير المغترب الذي يشارك فيه كل شخص بفعالية ومسؤولية في الصناعة والسياسة، ولكن مع التشديد المغلوط فيه على الملكية الخاصة ضد الملكية الجماعية وإهمال العوامل الإنسانية والاجتماعية بكل معنى الكلمة. ويوجد، بالمقابل، تبصّر متنامٍ لضرورة صيغة اشتراكية تتمحور حول فكرة مشاركة العمال والإدارة المشتركة، وحول اللامركزية، والوظيفة الملموسة للإنسان في سير العمال، بدلاً من المفهوم المجرّد للملكية. وتصير أفكار أوين، وفورييه، وكريوتكين، ولانداور، والكوميونيتاريين الدينيين والدنيويين، منصهرة مع أفكار ماركس وإنجلس؛ ويصبح المرء متشكّكاً في الصيغ التي هي محض أيديولوجية لـ«الأهداف النهائية»، وأكثر اهتماماً بالشخص الملموس، وبما يجري هنا الآن. وهناك أمل في أنه قد يكون ثمت إدراك متنام كذلك عند الاشتراكيين الإنسانيين والديمقراطيين بأن الاشتراكية تبدأ في البيت، وهذا يعني بتحقيق الاشتراكية في **الأحزاب الاشتراكية**. ولاريب أن المقصود بالاشتراكية هنا لايقوم على أساس حقوق الملكية، بل على المشاركة المسؤولة من كل عضو. ومادامت الأحزاب الاشتراكية لاتحقّق مبدأ الاشتراكية ضمن صفوفها، فلايمكن أن تتوقّع إقناع الآخرين؛ ومن دأب ممثليها، إذا تولّوا السلطة السياسية، أن ينفّذوا أفكارهم بروح الرأسمالية، بقطع النظر عن النعوت التصنيفية التي يستخدمونها. ويصدق الأمر ذاته على نقابات العمال؛ فبالنظر إلى أن هدفها هو الديمقراطية الصناعية، فإنها

يجب أن تُدخِل مبدأ الديمقراطية في منظماتها، لا أن تُديرها كما تُدار أية مؤسسة تجارية كبيرة في الرأسمالية- أو حتى أسوأ من ذلك في بعض الأحيان.

وقد كان تأثير هذا التأكيد الكوميونيتاري في الوضع الملموس للعامل في سير عمله قوياً جداً في الماضي عند الفوضويين والصنديقيين الإسبان والفرنسيين، وعند الثوريين الاجتماعيين الروس. ومع أن أهمية هذه الأفكار قد تراجعت في معظم البلدان، حيناً من الزمان، يبدو أنها تتقدم ببطء من جديد بأشكال أقلّ أيديولوجية ودوغمائية ومن ثم أكثر حقيقية وملموسية.

وفي كتاب من أكثر الكتب الحديثة إثارة للاهتمام حول مشكلة **الاشتراكية**، هو «مقالات فابيّة جديدة»، يمكن أن يستشفّ المرء هذا التشديد المتزايد على الجانب الوظيفي والإنساني للاشتراكية. ويكتب س. أ. ر. كروسلند في مقالته حول «الانتقال من الرأسمالية»: «تقتضي الاشتراكية أن تستسلم العداوة للشعور بالمشاركة في المجهود المشترك. كيف يتحقّق ذلك؟ إن خطّ التقدّم الأسهل والأقبل للاستغلال يكون في اتجاه التشاور. لقد تمّ الكثير من العمل المثمر في هذا المجال، وواضح الآن أن الأمر يتطلّب بالفعل شيئاً أكثر من لجان الإنتاج المشتركة على الطراز الحالي- جهداً أكثر جذرية لمنْح العامل الشعور بالمشاركة في تكوين القرارات. وقد قامت شركات تقدّمية قليلة بأعمال متقدّمة جريئة، والنتائج مشجِّعة.»[42] ويقترح ثلاث إجراءات: توسيع التأميم على نطاق واسع، أو تحديد الحصة من الربح تشريعياً أو: «الإمكانية الثالثة هي تغيير البنية القانونية لملكية الشركة بحيث يحلّ محل سلطة أصحاب الأسهم الوحيدة دستورٌ يحدّد بوضوح مسؤوليات الشركة

---

(42) cf. C. A. R. Crosland, "The Transition from Capitalism," in the **New Fabian Essays**,ed, by R. H. S. Crossman Turnstile Press, Ltd., London 1953,p.66.

بالنسبة إلى العامل، والمستهلك، والجماعة؛ ويصبح العمال أعضاء في الشركة، ويكون لهم ممثّلون في مجلس المدراء.»[43]

ويرى ر. جنكنز R. Jenkins في بحثه حول «المساواة» أن مسألة المستقبل هي «... في الدرجة الأولى، هل إذا استسلم الرأسماليون أو أُخذ منهم الكثير من سلطتهم، ومن ثم من وظائفهم، يجب أن يُسمح لهم بالاحتفاظ بنسبتهم الكبيرة جداً من الامتيازات التي لاتزال بعدُ في حوزتهم، وفي الدرجة الثانية، هل سيكون المجتمع الذي يُقلع عن الرأسمالية مجتمعاً متشاركاً، واشتراكياً ديمقراطياً، أم سيكون مجتمعاً إدارياً، تحكمه نخبة ذات امتياز تتمتّع بمستوى من العيش يختلف جوهرياً عن مستوى أكثر السكان.»[44] وقد توصّل جنكنز إلى النتيجة التي هي أن «المجتمع المتشارك، والاشتراكي الديمقراطي يتطلّب، عندما تنتقل "ملكية" المشاريع من الأفراد الأثرياء، أن تذهب، لاإلى الدولة، بل إلى أقصى الهيئات العامة»، ويجب السماح بأوسع انتشار للسلطة و«تشجيع الناس على القيام بدور أكثر فاعلية في العمل واالسيطرة على المنظمات العامة والتطوعية.»

ويعلن أ. ألبو A. Albu في مقالته «تنظيم الصناعة»: «مهما كان تأميم الصناعات الأساسية ناجحاً على المستويين التقني والاقتصادي، فإنه لايشبع الرغبة في التوزيع الأوسع والأكثر ديمقراطية للسلطة ولاينشئ أي إجراء حقيقي للمشاركة، بوساطة المنهمكين في القرارات الإدارية وتنفيذها. وقد كان ذلك إحباطاً للاشتراكيين الكثيرين الذين لم يكونوا راغبين في التجميع الشديد لسلطة الدولة، بل لم تكن لديهم إلا أكثر الأفكار إبهاماً ويوتوبية عن أي بديل من البدائل. وأكّدت قلقَهم دروسُ التوتاليتارية في الخارج ونموّ الثورة الإدارية في الوطن؛ والأكثر من كل ذلك أن التوظيف الكامل في مجتمع لايزال ديمقراطياً يُنظَر إليه على

---

(43) **loc.cit.**,p.67.

(44) **Ibid.**, p.72.

أنه يخلق مشكلات يحتاج حلّها إلى أوسع موافقة شعبية ممكنة قائمة على المعلومات والتشاور. وكلما قلّ نجاح التشاور اشتدّ تراجعه عن النقاش وجهاً لوجه في العمل؛ ولذلك فإن حجم الوحدات الصناعية وبنيتها والدرجة التي تمكن بها ممارسة المبادرة المستقلّة تبدو أموراً لها أهمية القصوى.»[45]

ويقول ألبو، «إن ما هو مطلوب أخيراً هو النظام التشاوري الذي يوفّر الموافقة على القرارات السياسية والسلطة التنفيذية التي يقبل بها كل أعضاء الصناعة من دون إكراه. ومسألة كيف يتمّ التوفيق بين هذا التصوّر للديمقراطية الصناعية والرغبة الأكثر فطرية في الحكم الذاتي التي حرّكت الصِّنديقيين، والتي تكمن في أساس الكثير جداً من النقاش الحالي حول التشاور، هي مسألة لاتزال بحاجة إلى الكثير من البحث فيها. ولكن يبدو أنه لابد من أن توجد عملية ما يتمّ بها تمكين كل المستخدَمين في الصناعة من المشاركة في القرارات السياسية؛ سواء من خلال الممثّلين المنتخبين مباشرة في مجلس الإدارة أو من خلال النظام التراتبي للتشاور مع السلطات جليلة الشأن. وفي أية حالة من الحالتين يجب أن توجد مشاركة متزايدة في عملية تفسير السياسة وتكوين القرارات على مستوى المرؤوسين.

«لذلك لايزال خلق شعور بالقصد المشترك في نشاطات الصناعة غايةً من الغايات البارزة المهملَة في السياسة الصناعية الاشتراكية.»[46]

وجون ستراتشي John Strachey، الذي هوالأكثر تفاؤلاً ولعله الأكثر رضى عن نتيجة حكومة **العمال** بين الكتّاب المشاركين في كتاب «مقالات فابية جديدة»، يتفق مع ألبو على ضرورة مشاركة العمال. ويكتب ستراتشي في مقالته «مهمات حزب العمال البريطاني وإنجازه»، «برغم كل شيء، فإن المهم بالنسبة إلى

(45) **New Fabian Essays**, pp.121,122.

(46) **Ibid.**, pp.129,130.

شركة الأسهم المتضافرة هو الدكتاتورية غير المسؤولة التي تمارَس عليها، ويمارسها بالتحديد أصحاب الأسهم، وفي كثير من الأحوال بالفعل يمارسها مدراء التعيين الذاتي أو الإدامة الذاتية. اجعلوا الشركات العامة مسؤولة مباشرة سواء في الجماعة أو في المجموعة الكلية المنهمكة في نشاطاتها، تجدوها أصبحت مؤسسات من نوع شديد الاختلاف.»(47)

لقد استشهدتُ بأصوات بعض زعماء **حزب العمال** لأن آراءهم نتيجة قدر كبير من التجربة العملية في إجراءات تحقيق الاشتراكية في **حكومة العمال**، ومن النقد الفكري العميق لهذه المنجزات. ولكن الاشتراكيين الأوربيين خارج بريطانيا قد اهتموا كذلك وبصورة متزايدة بمشاركة العمال في الصناعة أكثر من أي وقت مضى. وفي فرنسا وألمانيا بعد الحرب، جرى تبنّي القوانين التي توفر مشاركة العمال في إدارة المشاريع. ومع أن نتائج هذه التهيئات كانت أبعد من أن ترضي (والأسباب هي فتور الإجراءات وأن ممثلي النقابة في ألمانيا قد تحولّوا إلى «مدراء» بدلاً من أن يشارك عمال المعمل أنفسهم)، فإنه من الواضح أن هناك تبصّراً متزايداً بين الاشتراكيين لمسألة أن انتقال حقوق الملكية من الرأسمالي الخاص إلى المجتمع والدولة كان له، في حد ذاته، مجرد تأثير طفيف في وضع العامل، وأن المشكلة المحورية للاشتراكية تكمن في تغيّر وضع العمل. وحتى في الإعلانات الضعيفة والمشوَّشة إلى حد ما عن **التحالف الدولي للاشتراكيين** المتشكّل مجدَّداً (1951) ينصبّ التأكيد على ضرورة لامركزية السلطة الاقتصادية، كلما كان ذلك متلائماً مع أهداف التخطيط. ومن الملاحظين العلميين فإن «فريدمن» بوجه خاص، وجيلسپاي إلى حد ما، هما اللذان توصّلا إلى نتائج شبيهة بنتائجي، فيما يتعلق بتحوّل العمل.

والتشديد على ضرورة الإدارة المشتركة وليس على الخطط المركزية للتحوّل

(47) **Ibid**.,p.198.

الكوميونيتاري بناء على تغيير حقوق الملكية لايعني أنه ليس من الضروري قيام الدولة بحدّ معين من التدخّل المباشر والتحويل الاشتراكي . وبقطع النظر عن الإدارة المشتركة ، فإن المشكلة الأهم تكمن في أن صناعتنا كلها مبنية على وجود السوق الداخلية دائمة الاتّساع . وكل مشروع يريد أن يبيع أكثر فأكثر لكي يتغلّب على نصيب السوق من الاتّساع الدائم . ونتيجة هذا الوضع الاقتصادي هي أن الصناعة تستخدم كل وسيلة في مستطاعها لتهيّج شهية السكان ، ولتخلق وتقوّي التوجّه التلقّفي المضرّ كثيراً بالسلامة الذهنية . وكما رأينا ، فإن هذا يعني أن هناك اشتهاء للأشياء الجديدة ولوكانت غير ضرورية ، ورغبة دائمة في المزيد من الشراء ، ولو أنه ، من وجهة نظر الاستخدام الإنساني غير الاغترابي ، لاحاجة إلى ذلك المنتَج الجديد . (لقد أنفقت صناعة السيارات ، مثلاً ، بلايين الدولارات للتحوّل إلى النماذج الجديدة سنة 1955 ، وأنفقت شركة شيفروليه وحدها بضعة مئات من ملايين الدولارات للتنافس مع شركة فورد . ومن دون ريب ، كانت سيارة شيفروليه الأقدم سيارة جيدة ، والصراع بين شركتي «فورد» و«جنرال موتورز» لم يكن من نتيجته في الدرجة الأولى تقديم سيارة أجود إلى الجمهور ، بل تجشيم الناس شراء سيارة جديدة في حين كانت السيارة القديمة من شأنها أن تعمل عدة سنوات أخرى .)[49] والجانب الآخر للظاهرة ذاتها هو الميل إلى الإتلاف ، الذي تعمل على إنجاحه الحاجة الاقتصادية إلى زيادة الإنتاج واسع النطاق . وبالإضافة إلى

(48) cf. A. Albu "The Organization of Industry," in the **New Fabian Essays**, loc.cit., p.121,and also A. Sturnthal, "Nationalization and Workers Control in Britain and France," **the Journal of Pol. Economy**, vol. 61,I,1953.

(49) عبّر ر. مورلي R. Morley عن هذه المسألة بمنتهى الوضوح : فعند كتابته في الـ«نيوزويك» عن نفقات الطُرُز الجديدة من السيارات للعام 1955 ، قال إن الرأسمالية تريد أن تجعل الناس يشعرون بعدم السعادة بما يمتلكون ، حتى يريدوا أن يشتروا شيئاً جديداً ، في حين تريد الاشتراكية أن تقوم بالعكس .

الخسارة الاقتصادية التي ينطوي عليها الإتلاف، فإن له تأثيراً سيكولوجياً مهماً: إنه يجعل المستهلك يفقد احترامه للعمل والجهد البشري؛ إنه يجعله ينسى حاجات الناس في بلده والبلدان الأشد فقراً، الذين يمكن أن يكون المنتَجُ الذي يُتلفه بالنسبة إليه من الممتلكات الأشد قيمة؛ وباختصار، تُظهر عاداتنا في الإتلاف استهانة طفلية بواقع الحياة الإنسانية، وبالصراع الاقتصادي في سبيل الوجود الذي لايستطيع أحد أن يتفلّت منه.

وواضح تماماً أنه على المدى الطويل لايمكن لأي تأثير روحي أن يكون ناجحاً إذا كان نظامنا الاقتصادي منظّماً على نحو تهدّد فيه الأزمة الناس عندما لايريدون شراء المزيد والمزيد من الأشياء الأحدث والأفضل. ومن ثم إذا كان هدفنا تحويل الاستهلاك الاغترابي إلى استهلاك إنساني، فمن الضروري إجراء التغييرات في عملياتنا الاقتصادية التي تُحدِث الاستهلاك الاغترابي.[50] وإن مهمة الاقتصاديين هي أن يستنبطوا هذه الإجراءات. وإذا تحدّثنا حديثاً عاماً، فإن ذلك يعني توجيه الإنتاج إلى المجالات التي لم تُشبَع فيها بعدُ الحاجات الحقيقية الموجودة، لاإلى أين يجب أن تُخلق حاجات بطرق مصطنعة. وهذا يمكن أن يتمّ بوساطة الائتمانات من خلال المصارف التي تملكها الدولة، وبتأميم بعض المشاريع، وبالقوانين الصارمة التي تحقّق انقلاباً في الإعلان.

وتتّصل اتصالاً وثيقاً بهذه المشكلة مشكلةُ المعونة الاقتصادية من المجتمعات المصنَّعة إلى الجزء الأقلّ نمواً في الاقتصاد من العالم. وواضح تماماً أن زمن

---

(50) cf.Clark's **statement in Condition of Economic Progress.**

«إن المقدار ذاته من الدَّخلْ الموزَّع بالتساوي نسبياً يخلق طلباً للمصنوع أكبر نسبياً مما يخلقه لو كان الدخل موزّعاً بصورة متفاوتة.»

(quoted from N. N. Foote and P. K. Hatt, "Social Mobility and Economic Advancement," The American Econ. Rev.,XLII, May,. 1953).

الاستغلال الاستعماري قد ولّى، وأن الأجزاء المختلفة من العالم تتجمع متقاربة شأن قارة واحدة قبل مائة سنة، وأن سلام الجزء الأغنى من العالم يعتمد على التقدم الاقتصادي في جزئه الأفقر. ولايمكن للسلام والحرية أن يتعايشا في العالم الغربي، على المدى الطويل، مع الجوع والمرض في أفريقيا والصين. وتخفيض الاستهلاك غير الضروري في البلدان المصنَّعة أمر ضروري إذا أرادت أن تساعد البلدان غير المصنَّعة، وهي يجب أن تريد مساعدتها، إذا كانت تريد السلام. ولنفكّر في بضعة أمور واقعة: وفقاً لـ «هـ. براون»، فإن برنامج النمو العالمي الذي يستغرق خمسين سنة سوف يزيد الإنتاج الزراعي إلى حد أن يتلقى كل الأشخاص الغذاء الوافي ويؤدي إلى تصنيع المناطق غير النامية الشبيهة بمستوى اليابان قبل الحرب.(51) وسيكون الإنفاق السنوي على مثل هذا البرنامج بالنسبة إلى الولايات المتحدة بين أربعة وخمسة مليارات دولار كل سنة في السنوات الثلاثين الأولى، ثم تقلّ بعدئذ. ويقول المؤلف، «عندما نقارن ذلك بدخلنا القومي، وبميزانيتنا الاتّحادية الحالية، وبالمبالغ المالية التي يتطلّبها التسلّح، وبتكلفة شنّ الحرب، لن يبدو المبلغ المطلوب باهظاً. وعندما نقارنه بالمكاسب الممكنة التي قد تنجم عن البرنامج الناجح، فإنه يبدو حتى أصغر من ذلك. وعندما نقارنه بالإنفاق على العطالة عن العمل وعلى عواقب المحافظة على الحالة الراهنة، نجده تافهاً بالفعل.»(52)

وليست المشكلة المتقدّم ذكرها إلا جزءاً من مشكلة أعمّ وهي إلى أي حد يمكن أن يُسمَح لمصالح التوظيف المربح لرأس المال أن تحتال على حاجات الجمهور

(51) cf. Harrison Brown, **The Challenge of Man's Future**, The Viking Press, New York, 1954,pp.245 ff.

وأعرف بضعة كتب تقدّم بشديد الوضوح الخيار بين السلامة والجنون، بين التقدم والدمار بالنسبة إلى المجتمع الحديث، وهي قائمة على التفكير الإرغامي والحقائق التي لاتجادَل.

(52)**Ibid**.,pp.247,248.

بطريقة ضارة وغير صحّية . وأوضح الأمثلة هي صناعة السينما ، وصناعة الكتاب الهزلي ، وصفحات الجريمة في صحفنا . فمن أجل جني أعلى الأرباح ، تُهيَّج أدنى الغرائز بطريقة مصطنعة ويتسمّم ذهن الجمهور . وقد ضبط **قانون الغذاء والدواء** الإنتاج غير المحدود للغذاء والدواء المؤذيين والإعلان عنهما ؛ ويمكن أن يتم الأمر ذاته فيما يتعلّق بكل الضرورات الحيوية الأخرى . وإذا تبيّن أن هذه القوانين غير مجدية ، فإن بعض الصناعات ، كصناعة السينما ، يجب أن تؤمَّم ، وأن تُنشأ صناعات منافسة ، تموَّل من الموارد المالية العامة . وفي مجتمع يكون الهدف الوحيد فيه هو نمّو الإنسان ، وتكون الحاجات المادية تابعة للحاجات الروحية ، لن يكون من الصعب العثور على الوسائل القانونية والاقتصادية لتأمين التغييرات .

وفيما يتعلق بالوضع الاقتصادي للمواطن الفرد ، فإن المساواة في الدخل لم تكن مطلباً اشتراكياً أبداً وهي لأسباب كثيرة ليست عملية ولامرغوباً فيها . وما هو ضروري هو الدخل الذي سيكون الأساس لحياة إنسانية كريمة . وفيما يتعلق بتفاوت الأدخال ، يبدو أنها يجب ألا تتجاوز الحدّ الذي تؤدي فيه الاختلافات في الدخل إلى الاختلافات في خبرة الحياة . والإنسان الذي لديه دخل يُعدّ بالملايين ، والذي يستطيع أن يُشبع أي هوى طارئ من دون حتى أن يشغل فكره في ذلك ، يخبرُ الحياة بطريقة مختلفة عن الإنسان الذي عليه لكي يُشبع رغبة ثمينة أن يضحّي بأخرى . والإنسان الذي لايستطيع أن يسافر إلى ما وراء بلدته ، والذي لاطاقة له بأي ترف (أي الشيء غير الضروري) ، فإن لديه كذلك خبرة للحياة مختلفة عن خبرة جاره الذي يستطيع القيام بذلك . ولكن حتى ضمن اختلافات معيّنة في الدخل يمكن أن تظلّ خبرة الحياة الأساسية هي ذاتها ، شريطة ألا يتجاوز تباينُ الدخل هامشاً معيناً . وليس المهم هو مقدار الدخل الأكبر أو الأصغر في حد ذاته ، بل الحدّ الذي تتحول فيه اختلافات الدخل الكمية إلى اختلاف كيفي في خبرة الحياة .

ولايمكن لكل فرد أن يعمل بوصفه فاعلاً حراً ومسؤولاً إلا إذا أُلغي سبب من الأسباب الرئيسة لانعدام الحرية الحالي: التهديد الاقتصادي بالتضوّر جوعاً مما يرغم الناس على قبول شروط العمل التي كان من شأنهم في غير هذه الحال ألا يقبلوها. ولن تكون هناك حرية مادام في وسع مالك رأس المال أن يفرض إرادته على الإنسان الذي لايملك «إلا» حياته، لأن هذا الإنسان لانعدام رأس المال عنده، مضطر أن يقبل ما يعرضه الرأسمالي عليه.

وقبل مائة سنة كان الاعتقاد بأنه لاأحدَ مسؤول عن جاره اعتقاداً مقبولاً على نطاق واسع. وكان يُفترض- وقد برهن الاقتصاديون على ذلك علمياً- أن قوانين المجتمع قد جعلت من الضروري وجود جيش هائل من الفقراء والعاطلين عن العمل للمحافظة على سير الاقتصاد. واليوم، يكاد لايجرؤ أحد أن ينطق بهذا المبدأ بعد ذلك. فمن المقبول عموماً أنه يجب ألا يُستثنى أحد من ثروة الأمة، سواء بقوانين الطبيعة، أو بقوانين المجتمع. والتبريرات التي كانت جارية قبل مائة سنة، وهي أن الفقراء يُعزى ظرفهم إلى جهلهم، وانعدام مسؤوليتهم- وباختصار، إلى «آثامهم»- صارت متقادمة العهد. وفي كل البلدان الغربيّة المصنَّعة تم إدخال نظام تأمين يضمن لكل شخص حداً أدنى من العيش في حالة البطالة، والمرض، والشيخوخة. ولاتبقى إلا خطوة واحدة لافتراض أن لكل شخص الحق في أن يتلقّى وسائل العيش، ولو كانت هذه الأحوال غير موجودة. وهذا يعني، إذا تحدّثنا عملياً، أن في وسع كل مواطن أن يطالب بمبلغ، كافٍ للحد الأدنى من العيش ولو لم يكن عاطلاً عن العمل، أو مريضاً، أو مسنّاً. فيستطيع أن يطالب بهذا المبلغ إذا ترك عمله طوعاً، أو إذا أراد أن يهيئ نفسه لنمط آخر من العمل، أو لأي سبب شخصي آخر يمنعه من كسب المال، من دون أن يندرج السبب تحت أي صنف من أصناف فوائد التأمين الموجودة. وباختصار، يستطيع أن يطالب بهذا الحدّ الأدنى من العيش من دون أن يُضطر إلى وجود أي «سبب». ويجب أن يحدَّد ذلك بمدّة معيّنة،

ولنقل سنتين، لتحاشي تشجيع الموقف العصابي الذي يرفض أي نوع من الواجب الاجتماعي.

قد يبدو هذا الاقتراح كأنه أُخيولي،[53] ولكن هكذا كان من شأن نظامنا التأميني أن يبدو قبل مائة سنة. وأهم اعتراض على مثل هذه الخطة هو أنه إذا كان كل شخص يستحق الحدّ الأدنى من الدعم، فإن الناس لن يعملوا. ويعتمد هذا الافتراض على أغلوطة الكسل الملازم للطبيعة البشرية؛ ، وبالفعل، وبقطع النظر عن الناس الكسالى عصابياً، فلن يكون هناك إلا القليلون جداً الذين لايريدون أن يكسبوا أكثر من الحدّ الأدنى، والذين يفضّلون ألا يعملوا شيئاً على أن يشتغلوا.

ومهما يكن، فإن أحوال سوء الظن في نظام الحدّ الأدنى المكفول من العيش ليست إلا خلواً من الأساس من وجهة من يريدون أن يستخدموا ملكية رأس المال بقصد إرغام الآخرين على قبول الشروط التي يقدّمونها. فإذا لم يعد هناك شخص يُرغم على قبول عمل لئلا يتضوّر جوعاً، فإن العمل يجب أن يكون شائقاً وجذّاباً إلى حدّ كاف لإقناع المرء بقبوله. ولاتكون حرية العقد ممكنة إلا إذا كان كلا الطرفين حراً في قبوله أو رفضه؛ وليست هذه هي الحال في النظام الرأسمالي الحاضر.

ولكن نظاماً كهذا لن يكون مجرد بداية حرية العقد بين المستخدِمين والمستخدَمين؛ بل سوف يعزّز إلى أبعد الحدود مجال الحرية في العلاقات الشخصية المتبادلة بين الشخص والشخص في الحياة اليومية.

ولننظر إلى بعض الأمثلة. إن الشخص الذي يُستخدم اليوم، وهو يمقت عمله، كثيراً مايُرغَم على الاستمرار فيه لأنه لايملك الوسيلة للمجازفة بالبطالة مدة

---

(53) لفت الدكتور ماير شابيرو Mayer Shapiro انتباهي إلى أن برتراند رسل Bertrand Russell قد قدّم هذا الاقتراح في كتابه:

Propesed Roads to Freedom, Blue Ribbon Books, New York,p.86ff.

شهر أو شهرين، ومن الطبيعي أنه إذا ترك عمله، لايكون له الحق في عوائد البطالة. ولكن التأثيرات السيكولوجية لهذا الوضع تمتد بالفعل إلى ما هو أعمق بكثير؛ فالحقيقة هي أن عدم استطاعته أن يجازف بأن يُفصَل من العمل، من شأنه أن يجعله خائفاً من رئيسه أو أي شخص هو تابع له. سيكون مزجوراً عن التواقح في رد الجواب؛ وسيحاول أن يُرضي وأن يخضع، بسبب الخوف الذي يلازمه باستمرار من أن الرئيس يمكن أن يفصله إذا أصرّ على حقوقه. ولنأخذ مثال الإنسان الذي يقرر في سن الخمسين أنه يريد نوعاً من العمل مختلفاً كل الاختلاف، وسيحتاج إلى سنة أو سنتين لإعداد نفسه له. وبما أن هذا القرار يعني ضمناً في ظل شروط الحد الأدنى من العيش المكفول أن يعيش بالحد الأدنى من الراحة، فإن ذلك يتطلّب حماسة كبيرة للمجال المختار حديثاً واهتماماً شديداً به، وهكذا فلن يقوم بالاختيار إلا أولئك الموهوبون المهتمون حقاً. ولنأخذ مثال امرأة تعيش في علاقة زوجية شقية، والسبب الوحيد لعدم تركها زوجها هو عجزها عن إعالة نفسها ولو في المدة الضرورية للتدرّب على عمل. أو لنفكّر في مراهق يعيش في منازعات شديدة مع أبيه العصُابي أو التدميري، والذي في وسعه أن يُنقذ صحته الذهنية إذا كان حراً في أن يغادر أسرته. وباختصار، فإن أشد الإكراه الذهني للأسباب الاقتصادية سيزول وستعاد حرية العمل إلى كل شخص.

وماذا بشأن النفقات؟ مادمنا قد أخذنا بالمبدأ بالنسبة إلى العاطلين عن العمل، والمرضى، والمسنّين، فلن تكون هناك إلا مجموعة محدودة من الناس الإضافيين الذين سيستفيدون من هذا الامتياز، هم الأفراد الموهوبون بصورة خاصة، وأولئك الذين يجدون أنفسهم في نزاع مؤقّت، والعصابيون الذين ليس لديهم إحساس بالمسؤولية، أو اهتمام بالعمل. ولو فكّرنا ملياً في كل العوامل المتعلّقة بهذا المبدأ، لبدا أن عدد الناس المستفيدين من هذا المبدأ لن يكون مرتفعاً بصورة غير عادية، وبالبحث المتبّصر يمكن القيام بالتقدير التقريبي حتى من الآن.

ولكن يجب التأكيد أن هذا الاقتراح ينبغي أن يؤخذ به مع التغييرات الاجتماعية الأخرى المقترَحة هنا، وفي مجتمع يشارك فيه المواطن الفرد في عمله بفعالية، فإن عدد الناس غير المهتمين بالعمل لن يكون إلا عدداً قليلاً مما هو موجود في ظل الظروف الحاضرة. ومهما كان عددهم، فيبدو أن نفقة خطة كهذه تكاد لاتتجاوز ما أنفقته الدول الكبيرة على المحافظة على جيوشها في العقود الأخيرة، إذا لم نأخذ في الحسبان نفقات التسلّح. ويجب ألا يُنسى كذلك أن النظام الذي يعيد الاهتمام بالحياة وبالعمل إلى كل شخص، فإن إنتاجية العامل الفرد ستفوق كثيراً مايُذكَر اليوم نتيجة حتى عدد قليل من التغييرات في وضع العمل؛ ويضاف إلى ذلك أن نفقاتنا الناجمة عن الجريمة، والأمراض العُصابية والنفسية- الجسدية ستكون أقل بكثير.

التحوّل السياسي

حاولت أن أُظهر في فصل سابق أن الديمقراطية لايمكن أن تعمل في مجتمع مغترب، وأن الطريقة التي تُنظَّم بها ديمقراطيتنا تُسهم في عملية الاغتراب العامة. وإذا كانت الديمقراطية تعني أن يعبّر الفرد عن اقتناعه ويُصرّ على إرادته، كانت المقدّمة المنطقية هي أنه لديه اقتناع، ولديه إرادة. ولكن الحقائق الملموسة هي أن الفرد الحديث المغترب لديه آراء وأهواء ولكن ليست لديه اقتناعات، لديه مايرغب فيه ومايكرهه، ولكنه ليست لديه إرادة. وآراؤه وأهواؤه، ومايميل إليه وماينفر منه يجري التلاعب بها بتلك الطريقة التي يجري بها التلاعب بذوقه، بوساطة آلات الدعاية القوية- التي قد لاتكون ناجعة إذا لم تكن مشروطة بالتأثّر بالإعلان وبكامل طريقته الاغترابية في الحياة.

والناخب العادي يجري إعلامه بصورة رديئة أيضاً. ومع أنه يقرأ صحيفته بانتظام، فإن العالم كله مغترب عنه فلاشيء له معنى حقيقي أو يحمل أي معنى حقيقي. وهويقرأ عن بلايين الدولارات التي تُنفَق، وعن ملايين الناس الذين

يُقتَلون؛ وهي أرقام، تجريدات، لاتترجَم بأية طريقة إلى صورة ملموسة، ذات معنى عن العالم. وتختلف رواية الخيال العلمي قليلاً عن أخبار العلم. وكل شيء غير حقيقي، وغير محدَّد، وغير شخصي. والحقائق الواقعة هي جداول كثيرة من مفردات الذاكرة، كالأحاجي في لعبة ما، وليست عناصر تعتمد عليها حياته وحياة أطفاله. وإنها بالفعل علامة من علامات الارتداد إلى الحالة السابقة والسلامة الأساسية في الإنسان العادي أنه، على الرغم من كل هذه الظروف، ليست الخياراتُ السياسية منافية للعقل بصورة كلية، بل يجد قرار رصين إلى حد ما تعبيره في عملية الاقتراع.

ويضاف إلى كل هذا أن على المرء ألا ينسى أن الفكرة ذاتها عن اقتراع الأكثرية صالحة لعملية التجريد والاغتراب. وفي الأصل، كان حكم الأكثرية بديلاً من حكم الأقلية، حكم الملك أو اللوردات الإقطاعيين. ولم تكن تعني أن الأكثرية **على حق**؛ بل تعني أنه من الأفضل للأكثرية أن تكون مخطئة من أن تفرض الأقلية مشيئتها على الأقلية. ولكن في عصر التماثل الذي نعيش فيه لبس النهج الديمقراطي باطّراد المعنى الذي هو أن قرار الأكثرية على حق بالضرورة، وهو متفوق من الوجهة الأخلاقية على قرار الأقلية. وكما يزعم منتَج يُعلَن عنه محلياً بعبارة «عشرة ملايين أمريكي لايمكن أن يخطئوا»، فإن قرار الأكثر يُؤخَذ حجة لصوابه. ومن الواضح أن ذلك خطأ؛ وإذا تحدّثنا من وجهة تاريخية، فإن كل الأفكار «الصائبة» في السياسة، وكذلك في الفلسفة أو الدين أو العلم، كانت في الأصل أفكار الأقليّات. ولو حكمنا في قيمة أية فكرة على أساس الأعداد، لظللنا نمكث في الكهوف.

وكما أشار شومبيتر، يعبّر الناخب عن تفضيلاته بين مرشّحينِ يتنافسان على صوته. ويجابَه بآلات سياسية متعددة، وببيروقراطية سياسية تتنازعها النيّة الطيّبة باتجاه الأفضل لبلدها، والمصلحة الاحترافية في البقاء في المنصب، أو العودة إليه.

ولاريب أن هذه البيروقراطية السياسية، إذ تحتاج إلى الأصوات، مكرهة على الاهتمام بإرادة الناخب إلى حد ما. وأمارات الاستياء من أي نوع ترغم الأحزاب السياسية على تغيير مسلكها للحصول على الأصوات، وأية علامة تشير إلى نهج عمل شعبي جداً سوف يغريها بأن تتابعه. وفي هذه الناحية فإنه حتى النظام التسلّطي غير الديمقراطي يعتمد إلى حد ما على الإرادة الشعبية، باستثناء أنه بطرقه القسرية يمكن لاتّباع مسلك غير شعبي أن يهيئ له مدة زمنية أطول بكثير. ولكن بقطع النظر عما لجماعة الناخبين من تأثير مقيِّد أو رافد في قرارات البيروقراطية السياسية، وهو تأثير غير مباشر أكثر مما هو مباشر، هناك القليل الذي يمكن به أن يشارك المواطن الفرد في تكوين القرار. ومتى ما ألقى بصوته يكون قد تنازل عن مشيئته السياسية لممثّله الذي يمارس دوره وفقاً للمزيج بين المسؤولية والمصلحة الأنانية الاحترافية التي هي الصفة المميزة له، والمواطن الفرد لايملك من الفعل القليل إلا أن يقترع في الانتخاب العام، الذي يعطيه الفرصة لاستمرار ممثّلة في المنصب أو لـ«رمي الأوغاد إلى الخارج». وبصورة متزايدة تأخذ عملية الاقتراع في الديمقراطيات الكبيرة صفة «الاستفتاء الشعبي العام»، التي لايمكن للناخب فيها أن يفعل أكثر من تدوين الموافقة أو عدم الموافقة على الآلات السياسية القوية، التي يتنازل لإحداها عن إرادته السياسية.

وتقدُّم العملية الديمقراطية من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين هو تقدُّم في توسيع حق الانتخاب، الذي أدى الآن إلى القبول العام لحق التصويت الشامل وغير المقيَّد. ولكن حتى حق الانتخاب الأوفى ليس كافياً. ويجب أن يتّخذ المزيد من التقدّم في النظام الديمقراطي خطوة جديدة. أولاً، يجب الاعتراف أن القرارات الحقيقية لايمكن تكوينها في جو التصويت الجماهيري، بل حصراً في المجموعات الصغيرة نسبياً والتي ربما تقابل «ملتقى البلدة» القديم، ولاتضمّ، افتراضاً، أكثر من خمسمائة شخص. وفي مثل هذه المجموعات

الصغيرة يمكن أن تناقَش القضايا المتنازَع عليها بدقة وإحكام، ويمكن أن يعبّر كل عضو عن أفكاره، ويمكن أن يستمع إلى الحجج الأخرى ويناقشها إلى حد معقول. ويكون للناس اتصال شخصي بعضهم ببعض، مما يجعل نفوذ التأثيرات الديماغوجية وغير العقلية إلى أذهانهم أكثر صعوبة. ثانياً، يجب أن تكون في حوزة العضو الفرد الحقائق الضرورية التي تمكّنه من تكوين القرار المعقول. ثالثاً، وأياً كان بوصفه عضواً يقرر في مثل هذه الجماعة الصغيرة التي يواجه بعضهم بعضاً، يجب أن يكون لديه تأثير مباشر في تكوين القرار الذي يمارسه موظّف تنفيذي برلماني منتخب مركزياً. وإذا لم يكن الأمر كذلك، فسيظل المواطن غبياً من الناحية السياسية كما هو اليوم.

والسؤال الذي ينشأ هو هل من الممكن لمثل هذا النظام للجمع بين الشكل المركزي من الديمقراطية، كما هو موجود اليوم، والدرجة العالية من اللامركزية أن يقوم؛ وهل نستطيع أن نعيد إدخال مبدأ «**ملتقى البلدة**» في المجتمع المصنَّع الحديث.

لاأرى في ذلك أية صعوبة مستحيلة الحل. أحد الإمكانات هو تنظيم السكان كلهم في مجموعات صغيرة ولنفترض أن عدد المجموعة خمسمائة شخص، وفقاً لمكان الإقامة، أو مكان العمل، وأن يكون في هذه المجموعات تنوّع ما في تركيبهم الاجتماعي. وهذه المجموعات سوف تعقد لقاء منتظماً، ولنفترض مرة كل شهر، وتختار موظّفيها ولجانها، وسيجري تغيير الموظفين واللجان كل سنة. وسيكون برنامجهم مناقشة أهم المسائل السياسية، المتعلّقة بالشؤون المحلية والقومية على السواء. ووفقاً للمبدأ المذكور أعلاه، فإن أية مناقشة من هذه المناقشات، إذا كان لها أن تكون معقولة، سوف تتطلّب قدراً معيّناً من المعلومات الفعلية. فكيف يمكن الحصول عليها؟ يبدو من المقدور عليه تماماً لوكالة ثقافية، تكون مستقلّة من الناحية السياسية، أن تمارس وظيفة إعداد المعلومات ونشرها لتُستخدم عُدَّةً في هذه

المناقشات. وليس هذا إلا مانقوم به في نظامنا المدرسي، حيث تُعطى لأطفالنا المعلومات التي تكون موضوعية نسبياً ومتحررة من تأثير الحكومات المتبدّلة. ويمكن للمرء أن يتصوّر التدابير التي يمكن بها، مثلاً، اختيار شخصيات من مجالات الفن، والعلوم، والدين، والتجارة، والسياسة، التي لايرقى الشك إلى منجزاتهم البارزة وسلامتهم الخُلُقية لتشكيل الوكالة الثقافية غير السياسية. وسوف يختلفون في الآراء السياسية، ولكن ما يمكن افتراضه هو أن في وسعهم أن يتّفقوا بصورة معقولة على ما يُعَدّ معلومات موضوعية حول الأمور الواقعة. وفي حال الاختلاف، يمكن أن تقدِّم المجموعات المختلفة من الأمور الواقعة إلى المواطنين، مع شرح أساس الاختلاف. وبعد أن تتلقّى المجموعات التي تتلاقى وجهاً لوجه المعلومات وتناقش الأمور، تقوم بالتصويت؛ وبالمخترعات التقنية التي لدينا اليوم، سيكون من السهل تدوين النتيجة الكلية لهذه الأصوات في وقت قصير، وعندئذ ستكون المشكلة هي هل يمكن للقرارات التي تمّ التوصّل إليها على هذا النحو أن تشق طريقها إلى مستوى الحكومة المركزية وتكون فعالة في مجال تكوين القرار. ولاسبب يفسّر لماذا لايمكن أن توجد أنواع لهذه العملية. وفي التقليد البرلماني لدينا في العادة مجلسان، يشارك كلاهما في تكوين القرار، ولكنهما ينتخبان وفقاً لمبادئ مختلفة. ومن شأن المجموعات الصغيرة التي تتلاقى وجهاً لوجه أن تشكّل «**مجلس عموم**» حقيقي يشترك في السلطة مع مجلس الممثّلين المنتخَبين بصورة كلية والموظف التنفيذي المنتخب انتخاباً شاملاً. وعلى هذا المنوال، يمكن أن يجري تكوين القرار باستمرار، لا من الأعلى إلى الأدنى وحسب، بل كذلك من الأدنى إلى الأعلى، وسيكون قائماً على التفكير الفعال والمسؤول عند المواطن الفرد. ومن خلال المناقشة والتصويت في المجموعات الصغيرة التي يتلاقى أصحابها وجهاً لوجه، سيزول قدر كبير من الصفة غير العقلية والمجردة عن تكوين القرار، وستصبح المشكلات السياسية في الواقع شاغل المواطن. وعملية الاغتراب التي

يتنازل فيها المواطن الفرد عن مشيئته بشعيرة التصويت لسلطات تتجاوزه ستكون معكوسة، وسيعيد كل فرد إلى نفسه دوره مشاركاً في حياة الجماعة. (54)

التحول الثقافي

لايمكن لأي تدبير اجتماعي أو سياسي أن يقوم بأكثر من أن يرفد أو يعوّق تحقيق قيم ومُثُل معيّنة. وليس في مكْنة الموروث اليهودي- المسيحي أن يصبح واقعاً في حضارة مادية تتمحور بنيتها حول الإنتاج، والاستهلاك، والنجاح في السوق. ومن جهة أخرى، لايمكن لمجتمع اشتراكي أن يحقق غايته في الأخوّة، والعدالة، والفردية مالم تكن أفكاره قادرة على ملء قلوب الناس بروح جديدة.

ولسنا في حاجة إلى مُثُل أو أهداف روحية جديدة. وقد نادى المعلمون الكبار للجنس البشري بمعايير العيش السويّ. ولانكران أنهم تكلموا بلغات مختلفة، وأكّدوا جوانب مختلفة، وكانت لهم آراء مختلفة في بعض الموضوعات. ولكن كانت هذه الاختلافات قليلة إجمالاً؛ وإذا كانت الأديان والمنظومات الأخلاقية الكبيرة في أكثر الأحيان يحارب بعضها بعضاً، وتؤكد أوجه الاختلاف المشتركة لاأوجه الشبه الأساسية، فمردّ ذلك إلى تأثير الذين بنوا الكنائس، والتراتبيّات، والمنظمات السياسية على أسس بسيطة من الحقيقة التي وضعها أصحاب الشهامة. ومادام الجنس البشري قد قام بالانصراف الحاسم عن الطبيعة وعن الوجود الحيواني، ليجد موطناً له في الضمير والتضامن الإنساني، ومادام قد تصوّر أولاً فكرة وحدة الجنس البشري ومصيره أن يصير مولوداً تماماً- فقد كانت أفكاره ومُثُله هي ذاتُها. وفي مركز أية ثقافة، وإلى حد كبير من دون أي تأثير متبادل، تم اكتشاف الاستبصارات ذاتها، وجرى الوعظ بالمثُل ذاتها. واليوم نحن

---

(54) راجع حول مشكلة الجماعات التي تتلاقى وجهاً لوجه:

Robert A. Nisbet, **The Quest for Community**, Oxford University Press, New York, 1953.

الذين لدينا مَعْبَر مباشر إلى كل هذه الأفكار، والذين مازلنا الورثة المباشرين للتعاليم الكبيرة في المذهب الإنساني، لسنا بحاجة إلي معرفة كيف نعيش أسوياء- ولكننا في أمسّ الحاجة إلى أن نأخذ مأخذ الجِدّ مانعتقد به، وما نعظ به ونعلّمه. ولاتقتضي ثورة قلوبنا حكمة جديدة- بل تقتضي الجِدّية والإخلاص.

ومهمة إقرار المُثل والمعايير الهادية لحضارتنا في أذهان الناس هي، قبل كل شيء، مهمة التعليم. ولكن كم هو نظامنا التعليمي مقصّر عن هذا الغرض بصورة مفجعة. إن هدفه هو في الدرجة الأولى منح الفرد المعرفة التي يحتاج إليها لكي يؤدّي وظيفة في الحضارة المصنَّعة، وأن يصبّ طبعه في القالب المطلوب: الطموح المتنافس، ومع ذلك المتعاون ضمن حدود معيّنة؛ والمحترِم للسلطة، ومع ذلك «المستقل بصورة مرغوب فيها» كما تورد ذلك بعض التقارير المدرسية؛ والودود، ومع ذلك غير المرتبط بعمق بأي شخص أو أي شيء. وتتابع مدارسنا الثانوية وكلياتنا مهمة تزويد طلابنا بالمعرفة التي يجب أن ينالوها لإنجاز المهمات في الحياة، وبخصال الطبع المطلوبة في سوق الشخصية. وبالفعل، فإن نجاحها قليل جداً في تشريبهم القدرة على التفكير النقدي، أو خصال الطبع التي تنسجم مع المثُل المعترف بها في حضارتنا. ولاحاجة بالتأكيد إلى التفصيل في هذه المسألة، وإلى تكرار النقد الذي كتبه روبرت هتشنز Robert Hutchins والآخرون بكفاءة عالية. ولاتوجد إلا مسألة واحدة أود أن أؤكدها هنا هي: ضرورة التخلّص من الفصل المؤذي بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية. فهذا الفصل هو بعينه جزء من اغتراب العمل والفكر. وهو ينزع إلى فصل النظرية عن الممارسة، وإلى التصعيب، لاالتسهيل، على الفرد في أن يشارك مشاركة ذات معنى في العمل الذي يقوم به. وإذا كان للعمل أن يصبح نشاطاً قائماً على معرفة الفرد وعلى فهم ما يقوم به، فلابد فعلاً من أن يحدث تغيّر شديد في منهجنا التعليمي، بمعنى أن يكون التعليم النظري والممارسة العملية متّحدين منذ البداية الأولى؛ وبالنسبة إلى الشبان ينبغي أن تكون

الممارسة العملية ثانوية إزاء التعليم النظري؛ وبالنسبة إلى من تجاوزوا سن المدرسة، ينبغي أن يكون ذلك معكوساً؛ ولكن لايجوز في أية سن أن ينفصل المجالان بعضهما عن بعض. ويجب ألا يتخرج حَدَث في مدرسة ما لم يتعلم نوعاً من أنواع الصنعة اليدوية بطريقة مُرضية وذات معنى؛ وألا يُعدّ التعليم الابتدائي قد انتهى ما لم يفهم الطالب العمليات التقنية الأساسية في صناعتنا. ومن المؤكد أن على المدرسة الثانوية أن تدمج الممارسة العملية للصنعة اليدوية والتقنية الصناعية الحديثة مع التعليم الثانوي.

وإذا كنا نهدف في المقام الأول إلى فائدة مواطنينا في أغراض الآلة الاجتماعية، لاإلى نموّهم الإنساني فذلك واضح في أننا لانعدّ التعليم ضرورياً إلا إلى سن الرابعة عشرة، أو الثامنة عشرة، أو على الأكثر بواكير العشرينيات من العمر. فلماذا يجب أن يشعر المجتمع بالمسؤولية عن تعليم الأطفال فقط، وليس عن تعليم كل البالغين في كل سن؟ وفعلاً، كما أشار ألفين جونسون Alvin Johnson على نحو بالغ الإقناع، إن السن بين السادسة والثامنة عشرة ليست ملائمة كثيراً للتعلّم كما يُفترض عموماً. وحتماً هي أفضل سن لتعلّم القراءة والكتابة والحساب، واللغات، ولكن لاريب أن فهم التاريخ، والفلسفة، والدين، والأدب، وعلم النفس، وما إلى ذلك محدود في هذه السن المبكّرة، وهذا الفهم هو حتى زهاء العشرين، السنّ التي تدرّس فيها هذه الموضوعات في الكلية، ليس مثالياً. وفي الكثير من الأحوال فإن على الشخص لكي يفهم المشكلات في هذه المجالات أن تكون له تجربة في الحياة أكثر بقدر كبير مما لديه وهو في سن الكلية. وبالنسبة إلى الكثير من الناس فإن سن الثلاثين أو الأربعين أنسب للتعلّم بكثير - بمعنى الفهم لا التذكّر - من سن المدرسة أو الكلية، وفي كثير من الأحوال يكون الاهتمام العام أكبر كذلك في سن متأخرة مما هو في عهد الشباب العاصف. وكذلك في زهاء هذه السن يجب أن يكون الشخص حراً في تغيير عمله تماماً، ومن

ثم أن تكون لديه الفرصة للدراسة من جديد، وهي ذاتها الفرصة التي لانبيحها إلا لفتياننا.

وعلى المجتمع السوي أن يوفّر الإمكانات لتعليم البالغين، كما يوفر اليوم التعليمَ المدرسي للأطفال. ويجد هذا المبدأ تعبيره في العدد المتزايد من دورات تعليم البالغين، ولكن هذه التدابير الخاصة لاتشمل إلا جزءاً يسيراً من السكان، ويتطلّب المبدأ أن يطبَّق على السكان قاطبة.

والتعليم المدرسي، بما أنه نقل للمعرفة أو تشكيل للطبع، ليس إلا جزءاً من التعليم، ولعله ليس الجزء الأهم؛ إذا استخدمنا هنا الكلمة الإنجليزية eduction [التعليم] بالمعنى الحرفي والأكثر جوهرية e-ducere أي «إظهار» ما هو في داخل الإنسان. والإنسان، ولو أنه يمتلك المعرفة، وينجز عمله بصورة جيدة، ولو أنه محترم، وليست لديه هموم تتعلق بحاجاته المادية- لايكون ولايمكن أن يكون راضياً.

فالإنسان، لكي يشعر في العالم أنه في بيته، يجب أن يفهمه لابعقله فقط، بل بكل حواسه، بعينيه، بأذنيه، بكامل جسده. ولابد أن يُظهر بجسمه مايستنبطه بدماغه. ولايمكن أن ينفصل الجسم عن الذهن في هذه الناحية أو في أية ناحية أخرى، وإذا فهم الإنسان العالم ومن ثم وحّد نفسه به فكرياً، خلق الفلسفة، واللاهوت، والأسطورة، والعلم. وإذا عبّر الإنسان عن فهمه للعالم بحواسّه، فهو يبدع الفن والشَّعيرة، ويبدع الأغنية، والرقصة، والمسرحية، والصورة الزيتية، والمنحوتة. ونحن إذ نستخدم كلمة «الفن»، فإننا متأثّرون باستخدامها بالمعنى الحديث، بوصفها تدل على مجال منفصل من الحياة. فمن جهة، لدينا الفنان، المتخصّص بحرفة- ومن جهة أخرى، المعجب بالفن والمستهلك له. ولكن هذا الفصل ظاهرة حديثة. ولايعني ذلك أنه لم يكن هناك «فنانون» في كل الحضارات الكبيرة. فقد كان إبداع النحت المصري، أو اليوناني، أو الإيطالي عمل الفنانين

الموهوبين الخارقين للعادة الذين تخصّصوا بفنهم؛ وكذلك كان مبدعو المسرحية اليونانية أو الموسيقى منذ القرن السابع عشر.

ولكن ماذا بشأن الكاتدرائية القوطية، أو الطقس الكاثوليكي، أو رقصة المطر الهندية، أو تنسيق الأزهار الياباني، أو الرقص الفولكلوري، أو الإنشاد الجماعي؟ هل هي فن؟ فن شعبي؟ ليست لدينا كلمة مقابل ذلك، لأن الفن بالمعنى الواسع والعام، بوصفه جزءاً من حياة كل شخص، قد فَقَدَ مكانه في عالمنا. أية كلمة يمكن أن نستخدمها إذن؟ إنني في بحث الاغتراب استخدمت مصطلح «الشَّعيرة». ولاريب أن الصعوبة فيه هي أنه يحمل معنى دينياً، يضعه مرة أخرى في مجال خاص ومنفصل. ولانعدام كلمة أفضل، سوف أستخدم «الفن الجماعي»، الذي يعني ماتعنيه الشَّعيرة، فهي تعني **الاستجابة للعالم بحواسّنا بطريقة بارعة، وإنتاجية، ونشيطة، ومشتركة، وذات معنى**. وفي هذا التوصيف فإن كلمة «مشتركة»مهمة، وتميّز مفهوم «الفن الجماعي» من مفهوم الفن بمعناه الحديث. والنوع الثاني فردي، سواء في إنتاجه، أو في استهلاكه. و«الفن الجماعي» مشترك؛ وهو يتيح للإنسان أن يشعر بالوحدة مع الآخرين بطريقة غنية، ومثمرة، وذات معنى. وهو ليس عملاً فردياً «في وقت الفراغ»، **مضافاً** إلى الحياة، وإنما هو جزء متممٌ للحياة. وهو ينسجم مع حاجة إنسانية أساسية، وإذا لم تتحقّق هذه الحاجة، يظلّ الإنسان مضطرباً وقلقاً وكأن الحاجة إلى صورة فكرية ذات معنى للعالم لم تتحقّق. ولكي يخرج من التوجّه التلقّفي إلى التوجّه الإنتاجي، عليه أن يصل نفسه بالعالم فنياً لافلسفياً أو علمياً فقط. وإذا لم توفّر ثقافة من الثقافات مثل هذا التحقيق، فإن الشخص العادي لاينمو متجاوزاً توجّهه التلقّفي أو التسويقي.

أين **نحن**؟ لم يعد للطقوس الدينية إلا أهمية ضئيلة، إلا بالنسبة إلى الكاثوليك. وتكاد لاتوجد طقوس دنيوية. وبصرف النظر عن محاولات محاكاة الطقوس في المحافل، والجمعيات الأخوية، وماإلى ذلك، لدينا القليل من

الطقوس الوطنية والرياضية، التي تلبي حاجات الشخصية الكلية إلى أدنى حد فقط. فنحن ثقافة استهلاك. «نتلقّف» الأفلام السينمائية، وأخبار الجريمة، والمسكرات، واللهو. ولاتوجد مشاركة إنتاجية فعالة، ولاتجربة اتحاد مشتركة، ولاإظهار إجابات ذات معنى للحياة. ماذا نتوقع من جيلنا الشاب؟ ماذا عليهم أن يفعلوا عندما تُعوزهم الفرصة للنشاطات الفنية المشتركة ذات المعنى؟ وماذا يفعلون غير الهروب إلى الشراب، وحلم اليقظة- السينمائي، والجريمة، والعصاب، والجنون؟ وأي عون لنا في ألا تكون لدينا أمّية تقريباً، وأن يكون لدينا أوسع انتشار لأعلى تعليم وُجد في أي زمان- إذا لم يكن لدينا تعبير جماعي عن شخصياتنا الكلية، ولم يكن لدينا فن وطقس مشترك. ولاريب أن القرية البدائية نسبياً التي لاتزال فيها أعياد حقيقية، وتعابير فنية مشتركة، ولاتعرف القراءة والكتابة أبداً- أكثر تقدماً من الوجهة الثقافية وأكثر صحة ذهنية من ثقافتنا المتعلمة، التي تقرأ الصحف، وتستمع إلى المذياع.

ولايمكن أن يُبنى مجتمع سوي على المزيج من المعرفة العقلية الخالصة والغياب القريب من التام للتجربة الفنية المشتركة، فالكلية مع كرة القدم، وقصص الجريمة مع احتفالات الرابع من تموز،(*) وأعياد الأم والأب وميلاد المسيح تضاف زيادةً. وعندما نفكر كيف يمكن أن نبني مجتمعاً سوياً، علينا أن نتبيّن أن الحاجة إلى خلق فن وطقس جماعي على أساس غير إكليروسي مهمة أهمية معرفة القراءة والكتابة والتعليم العالي على الأقل. والتحوّل من مجتمع مؤلف من ذرات لاعلاقة لبعضها ببعض إلى مجتمع كوميونيتاري يعتمد على خلق الفرصة للناس مجدَّداً ليغنّوا معاً، ويسيروا معاً، ويرقصوا معاً، ويُعجَبوا معاً- معاً، لابوصف المرء، إذا

(*) الرابع من تموز: هو يوم استقلال الولايات المتحدة بقيادة جورج واشنطن من الاستعمار البريطاني، وقد حدث في العام 1776. (**المترجم**)

استخدمنا تعبير «ريزمن» Riesman الوجيز الوافي بالمراد، عضواً في «حشد منعزل».

وقد قام عدد من المحاولات لإحياء الفن والطقس الجماعي. وكانت «ديانة العقل»، بأعيادها وشعائرها، الشكل الذي أبدعته الثورة الفرنسية. وخلقت المشاعر الوطنية بعض الشعائر الجديدة ولكنها لم تبلغ الأهمية التي بلغتها الشَّعيرة الدينية المفقودة فيما مضى. وخلقت الاشتراكية شعيرتها في احتفال الأول من أيار، باستخدام مصطلح «الرفيق» الأخوي، وما إلى ذلك، ولكن أهميتها لم تكن أكبر من أهمية الشعيرة الوطنية. ولعل أكثر التعابير عن الفن والطقس الجماعي أصالة وعمقاً كان موجوداً في «حركة الشباب» الألمانية، التي ازدهرت قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها. ولكن هذه الحركة ظلت مقصورة على الخاصّة نوعاً ما وأُغرقت في الطوفان العارم لـ«النعرة القومية» و«النعرة العرقية».

وعلى العموم، فإن الطقس الحديث شديد الفقر ولايحقق حاجة الإنسان إلى الفن والطقس الجماعي، حتى بأبعد المعاني، سواء من حيث النوعية أو من حيث أهميته الكمية في الحياة.

ماذا علينا أن نفعل؟ أنستطيع أن نبتكر الشعائر؟ وهل في مقدور المرء أن يبدع فناً جماعياً بطريقة مصطنعة؟ حتماً لا. ولكن متى ماتبيّن المرء الحاجة إليها، متى ما بدأ المرء في زراعتها، فإن البذور ستنمو، وسيبرز الأناس الموهوبون الذين يضيفون أشكالاً جديدة إلى الأشكال القديمة، وستظهر المواهب الجديدة التي كانت ستمضي من دون أن يفطن أحد إليها لو لا هذا التوجّه الجديد.

وسيبدأ الفن الجماعي بألعاب الأطفال في الروضة، وسيستمر في المدرسة، ثم في الحياة بعد ذلك. وستكون لدينا رقصات، وجوقات، ومسرحيات، وموسيقى، وفرق مشتركة، لاتحلّ كلياً محل الرياضة الحديثة، ولكنها تُلحقها بدور نشاط من النشاطات الكثيرة غير المربحة والخالية من الغرض.

وهنا من جديد، وكما في المنظّمة الصناعية والسياسية، فإن العامل الحاسم هو اللامركزية؛ الجماعات الملموسة التي تتلاقى وجهاً لوجه، والمشاركة الفعّالة والمسؤولة. وفي المصنع، والمدرسة، وفي جماعات النقاش السياسي الصغيرة، وفي القرية، يمكن أن تُخلَق أشكال متنوّعة من النشاطات الفنية المشتركة؛ ويمكن أن تتحرض بمقدار مايكون ذلك ضرورياً بالعون والإيحاء من الهيئات الفنية المركزية، ولكنها «لاتتغذّى» منها. وفي الوقت ذاته، فإن تقنيات الإذاعة والتلفزيون تقدم الإمكانات الرائعة لإيصال أجود الفن والأدب إلى الجماهير الكبيرة. وغني عن القول إنه يجب ألا يُترك للعمل التجاري توفير هذه الفرص، ولكن ذلك يجب أن يصنَّف مع التسهيلات التعليمية التي لاتجني ربحاً من أي شخص.

وقد يُدلى بحجة مفادها أن الإحياء واسع النطاق للطقس والفن الجماعي أمر رومانسي؛ وأنه يناسب عصر الصنعات اليدوية، لاعصر الإنتاج الآلي. وإذا كان هذا الاعتراض صحيحاً، فيمكن كذلك أن نوطّن أنفسنا على أن طريقتنا في الحياة سوف تدمّر نفسها، لانعدام توازنها وسلامتها. ولكن هذا الاعتراض ليس بالفعل أكثر إرغاماً البتّة من الاعتراضات التي نشأت على «إمكانية» الخطوط الحديدية والآلات الطائرة الأثقل من الهواء. ولاتوجد إلا مسألة واحدة صحيحة في هذا الاعتراض. فبالطريقة التي نكون بها مذرَّرين، مغتربين، من دون أي إحساس حقيقي بالجماعة، لن نكون قادرين على خلق أشكال جديدة من الفن والطقس الجماعي.

ولكن هذا ما كنت أؤكده منذ البداية حتى الآن. ولايمكن أن يفصل المرء التغيّر في نظامنا الصناعي والسياسي عن تغيّر بنية حياتنا التعليمية والثقافية. ولن تُفلح أية محاولة للتغيير وإعادة البناء إذا لم تكن متَّخذة في كل المجالات بصورة متزامنة.

وهل يمكن للمرء أن يتحدث عن التحوّل الروحي للمجتمع من دون أن يذكر

الدين؟ مما لاريب فيه أن تعاليم الأديان التوحيدية الكبيرة تؤكد الأهداف الإنسانية التي تكمن في أساس «التوجّه الإنتاجي». وأهداف المسيحية واليهودية هي كرامة الإنسان بوصفه غاية وغاية في حد ذاتها، والمحبة الأخوية، والعقل، وسموّ القيم الروحية على القيم المادية. وهذه الأهداف الأخلاقية مرتبطة بمفهومات معيَّنة عن الله يختلف فيها المعتقدون بالأديان المتعددة فيما بينهم، ولايقبلها ملايين الآخرين. ومهما يكن، فقد كان غلطاً من الذين لايعتقدون به أن يركزوا الهجوم على فكرة الله؛ وينبغي أن يكون هدفهم الحقيقي هو أن يتحدّوا المتدينين بدعوتهم إلى أن يأخذوا دينهم، ولاسيما مفهوم الله، مأخذ الجِدّ؛ وذلك يعني أن يمارسوا روح المحبة الأخوية، والحق، والعدل، وأن يصبحوا من ثم أشد النقاد جذرية للمجتمع الحالي.

ومن جهة أخرى، فإنه حتى من وجهة النظر الوحدانية الصارمة، فإن المناقشات حول الله تعني استخدام اسم الله عبثاً. ولكن بينما لانستطيع أن نقول ماذا **يكون** الله، نستطيع أن نعيّن ما**لا** يكون الله. أليس هذا هو زمان الكفّ عن الجدال حول الله، والاتحاد بدلاً من ذلك في كشف القناع عن الأشكال الجديدة من الوثنية؟ ولاتتمثّل الوثنية اليوم في بعل وعشتروت بل في تأليه الدولة والسلطة في البلدان التسلّطية وتأليه الآلة والنجاح في ثقافتنا؛ إنه الاغتراب الذي ينبثّ في كل مكان ويهدّد الخصائص الروحية للإنسان. وسواء أكنا متديّنين أم لا، وسواء أكنا نعتقد بضرورة دين جديد أم باستمرار الموروث اليهودي- المسيحي، فبمقدار ما يتعلق الأمر باللّب لابالقشرة، بالخبرة لابالكلمة، بالإنسان لابالمؤسسة، يمكن أن نتّحد في النفي الراسخ للوثنية وأن نجد الإيمان المشترك في هذا النفي ربما أكثر مما نجده في كل العبارات الإيجابية عن الله. ومن المؤكد أننا سنجد المزيد من التواضع ومن المحبة الأخوية.

ويظل هذا القول صحيحاً ولو اعتقد المرء، كما أعتقد، أن المفهومات التأليهية

ماضية إلى الزوال في تطور البشرية في المستقبل. وفي الواقع، ليس من قبيل التمحّل، بالنسبة إلى الذين يرون في الأديان الوحدانية مجرد محطة من محطات تطوّر الجنس البشري، الاعتقادُ بأن ديانة جديدة سوف تنشأ في القرون القليلة القادمة، ديانة تنسجم مع تطور الجنس البشري؛ وسيكون الملمح الأهمّ في مثل هذه الديانة هو صفتها الشمولية، التي توازي مايحدث في هذا العصر من اتّحاد البشر؛ وستشمل التعاليم الإنسانيةالمشتركة في كل الأديان الكبيرة في الشرق والغرب؛ ولن تناقض تعاليمها التبّصر العقلي للبشر اليوم، وسيكون تأكيدها هو لممارسة الحياة، لاللمعتقدات المذهبية. وستُبدع هذه الديانة طقوساً جديدة وأشكالاً تعبيرية جديدة، تُفضي إلى روح الإجلال للحياة وإلى التضامن الإنساني. ولاريب أن هذه الديانة يمكن ألا تكون مُختَرَعة. إنها سوف تأتي إلى الوجود مع ظهور معلّم عظيم جديد، كما ظهر المعلّمون في القرون السابقة عندما كان الزمان مؤاتياً. (*) وفي غضون ذلك، فإن الذين يعتقدون بالله يعبّرون عن إيمانهم بأن يعيشوه؛ وعلى الذين لايعتقدون به، أن يعيشوا وصايا المحبة والعدالةو- أن ينتظروا. (55)

(*) يعبّر الفيلسوف الياباني دايساكو إكيدا عن إعجابه بمقترحات إريك فروم الذي « هو حجّة في التحليل النفسي»، كما يصفه، ويعلّق بالقول: «إن الشروط الثلاثة التي يضعها فروم لديانة المستقبل الجديدة- وهي النظرة الإنسانية، والتعاليم العقلية، وتأكيد ممارسة الحياة- تمثّل الماهية الحقيقية لما يجب أن يكون عليه الدين الحديث. ومثل هذا الدين يستحق حقاً أن يُدعى دين الحياة.» وواضح أن إكيدا يغفل الشرط الرابع الذي هو الفن الجماعي والأشكال التعبيرية الجديدة، وقد حذف من الشاهد الذي استشهد به من كتاب «المجتمع السوي» كل ما يتعلّق بالفن الجماعي وإبداع الطقوس المدنية الجديدة. راجع دايساكو إكيدا، «البوذية: الفلسفة الحية»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب 2002، ص ص 53-54. (**المترجم**)

(55) إن الاقتراح نفسه حول ديانة جديدة تقوم على المذهب الإنساني قد قدّمه «جوليان هكسلي» Julian Hwxley in" "Evolutionary Humanism, "**The Humanist,**' Vol.XII,5,1953,p.201ff.



الفصل التاسع
موجز- خاتمة

خرج الإنسان من عالم الطبيعة في بادئ الأمر بوصفه فلتة الطبيعة. وبما أنه فَقَدَ جلّ الجهاز الغريزي الذي يضبط نشاطات الحيوان، كان أكثر عجزاً، وأقلّ جودة في التجهّز للصراع في سبيل البقاء من معظم الحيوانات. ومع ذلك أظهر قدرة على التفكير، والتخيّل، والإدراك الذاتي، كانت الأساس لتحويل الطبيعة وتحويل نفسه. وعاش آلافَ الأجيال على جمع القوت والصيد. وكان بعدُ مرتبطاً بالطبيعة، وخائفاً من أن يُرمى إلى خارجها وماثل نفسه مع الحيوانات وعَبَد هذه التمثيلات للطبيعة بوصفها آلهة. وبعد أمد طويل من التطور، أخذ يزرع الأرض، ليخلق نظاماً اجتماعياً ودينياً قائماً على الزراعة وتربية الحيوانات. وفي أثناء هذه الفترة عَبَد ربّاتٍ بوصفهن حاملات للخصب الطبيعي، وخَبَر نفسه بوصفه طفلاً معتمداً على خصب الأرض، على ثدي **الأم** مانحة الحياة. وفي زمن قبل نحو أربعة آلاف سنة، حدث تحوّل حاسم في تاريخ الإنسان. فقد اتّخذ خطوة جديدة في العملية المديدة جداً لخروجه من الطبيعة. وقطع الروابط مع **الأم**، ونَصَب لنفسه هدفاً جديداً، هو أن يكون مولوداً تماماً، ومتيقّظاً تماماً، وإنساناً تماماً؛ أن يكون حراً. وصار العقل والضمير المبدأين اللذين يجب أن يهدياه؛ وكانت غايته هي المجتمع المترابط بروابط المحبة الأخوية، والعدالة، والحقيقة، وأن يحلّ موطن جديد إنساني بحق محلّ الموطن المفقود الذي لايمكن استرداده في الطبيعة.

ثم من جديد وقبل المسيح بزهاء خمسمائة سنة وفي الأنظمة الدينية الكبيرة في الهند، واليونان، وفلسطين، وفارس، والصين، اتّخذت فكرة وحدة الجنس البشري والمبدأ الروحي التوحيدي التي تكمن في أساس الواقع تعابير جديدة وأكثر تطوراً. وكان لاو-تسه، والبوذا، وإشعياء، وهرقليط، وسقراط، وبعدئذ على الأرض الفلسطينية، يسوع والرسل، وعلى الأرض الأمريكية، كويتزالكوتل Quetzalcoatl، ثم بعدئذ، على الأرض العربية، محمد، يعلّمون أن وحدة الإنسان، والعقل، والمحبة، والعدالة هي الأهداف التي على الإنسان أن يكافح في سبيلها.

وبدا أن أوربا الشمالية قد نامت زمناً طويلاً. وكانت الأفكار اليونانية والمسيحية تنتقل إلى أرضها، وقد احتاجت أوربا إلى ألف سنة قبل أن تتشربها. وفي زهاء العام 1500 للميلاد بدأ عهد جديد. فقد اكتشف الإنسان الطبيعة والفرد، ووضع أسس العلوم الطبيعية، التي بدأت تحوّل وجه الأرض. وانهار عالم القرون الوسطى المغلَق، وتقوّضت السماء التوحيدية، ووجد الإنسان مبدأً توحيدياً جديداً في العلم، وكان يبحث عن وحدة جديدة في الاتحاد الاجتماعي والسياسي للأرض وفي السيطرة على الطبيعة. وانصهر الضمير الأخلاقي، وهو تراث المأثور اليهودي- المسيحي، والضمير الفكري، وهو تراث المأثور اليوناني، وأحدث ذلك ازدهاراً في الإبداع الإنساني كما لم يعرفه الإنسان إلا بشقّ النفس من قبل.

وكانت أوربا، وهي الابنة الصغرى للإنسانية، إذا تحدّثنا من وجهة ثقافية، قد وسّعت هذا الثراء وهذه الأسلحة بحيث صارت سيدة بقية العالم عدة مئات من السنين. ولكن مرة أخرى، وفي منتصف القرن العشرين، يحدث تغيّر شديد، تغيّر كبير شأن التغيّر الذي حدث في الماضي. فالتقنيات الجديدة تُحِلّ طاقة البخار والنفط والكهرباء محل الطاقة الجسمية للحيوانات والبشر؛ وتبتكر وسائل اتصال

تحوّل الأرض إلى حجم قارة واحدة، والجنس البشري إلى مجتمع يكون فيه مصير جماعة واحدة مصير كل الجماعات؛ وتَبتكر عجائب من المخترعات التي تتيح إيصال أفضل الفن والأدب والموسيقى إلى كل عضو في المجتمع؛ وتُحدِث قوى إنتاجية تسمح لكل شخص بأن يعيش عيشة مادية كريمة، وتُخفض العمل إلى حدود تجعله لايملأ إلا جزءاً صغيراً من يوم الإنسان.

ومع ذلك، وبينما يبدو أن الإنسان اليوم قد وصل إلى بداية عهد جديد أغنى وأسعد، فإن وجوده ووجود الأجيال اللاحقة مهدَّدان أكثر مما كانا في أي وقت مضى. كيف يكون هذا ممكناً؟

لقد ظفر الإنسان بتحرره من السلطتين الإكليروسية والدنيوية، ووقف وحده بعقله وضميره بوصفهما القاضيين الوحيدين، ولكنه كان خائفاً من حريته التي ظفر بها حديثاً؛ وقد حقّق «التحرر من»- من دون أن يحقق بعدُ «الحرية في»- في أن يكون ذاته، ويكون إنتاجياً، ومتيقّظاً تماماً. وهكذا حاول الهروب من حريته. وإنجازُه ذاته، وهو السيطرة على الطبيعة، قد شقّ سبل هروبه.

والإنسان في بنائه الآلة الصناعية، صار شديد الاستغراق في المهمة الجديدة بحيث صارت الغاية العظمى في حياته. وطاقاته، التي كانت فيما مضى منقطعة إلى البحث عن الله والخلاص، تُوجَّه الآن نحو الهيمنة على الطبيعة والرفاه المادي دائم الازدياد. وأمسك عن استعمال الإنتاج وسيلةً لحياة أفضل، ولكنه شخّصه ليكون غاية في ذاته، وغاية تخضع لها الحياة. وفي عملية تقسيم العمل دائمة الازدياد، واستآلة العمل دائمة الازدياد، وحجم التكتّلات الاجتماعية دائم الازدياد، صار الإنسان ذاته جزءاً من الآلة، وليس سيدّها. وخَبَر نفسه بوصفه سلعة، واستثماراً؛ وصار هدفه أن يكون ناجحاً، أي أن يبيع نفسه بيعاً مُربحاً في السوق ما أمكن ذلك. وتكمن قيمة شخصيته في رواجه، لافي خصائصه الإنسانية

من حب، أو عقل، أو في قدراته الفنية. وتصبح السعادة متماثلة مع استهلاك السلع الأحدث والأفضل، وتلقّف الموسيقى، والسيناريوهات، واللهو، والجنس، والمسكرات، ولفائف التبغ. وبما أنه ليس لديه إحساس بالذات إلا الإحساس الذي يمنحه إياه التماثل مع الأكثرية، فهو مضطرب، وقلق، ومعتمد على الاستحسان. وهو مغترب عن ذاته، يعبد نتاج يديه، السلع التي من صنعه، وكأنها أعلى منه، وليس هو الذي يصنعها. وهو بمعنى من المعاني يعود إلى حيث كان قبل التطوّر الإنساني العظيم الذي بدأ في الألف الثاني ق. م.

إنه عاجز عن الحب وعن استخدام عقله، وتكوين القرارات، وهو في الحقيقة عاجز عن تقدير الحياة ولذلك هو مستعدّ وحتى راغب في تدمير كل شيء. والعالم مفكّك من جديد، قد فَقَد وحدته؛ وهو من جديد يعبد أشياء متنوّعة، باستثناء وحيد هو أنها الآن من صنع الإنسان، وليست جزءاً من الطبيعة.

وقد بدأ العهد الجديد بفكرة المبادرة الفردية. وبالفعل، فإن مكتشفي العوالم الجديدة ومسارب البحار في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وروّاد العلم، ومؤسّسي الفلسفات الجديدة، وسياسيي الثورات الإنجليزية والفرنسية والأمريكية الكبيرة وفلاسفتها، وأخيراً، الرواد الصناعيين، وحتى البارونات اللصوص قد أظهروا المبادرة الفردية الرائعة. ولكن على وجه الدقة مع إخضاع الرأسمالية للبيروقراطية والعمل الإداري، فإن المبادرة الفردية تختفي. فللبيروقراطية القليل من المبادرة، وتلك طبيعتها؛ ولا تمتلكها الكائنات الآلية. والهتاف بالمبادرة الفردية حُجّة لصالح الرأسمالية هو في أحسن الأحوال حنين مفرط العاطفية إلى الماضي، وفي أسوأ الأحوال شعار مخادع يُستخدم ضد خطط الإصلاح القائمة على فكرة المبادرة الفردية الإنسانية الحقيقية. وقد انطلق المجتمع الحديث بفكرة خلق ثقافة تحقّق حاجات الإنسان؛ وكان مَثَلُها الأعلى هو الانسجام بين الحاجات الفردية

والاجتماعية، وإنهاء النزاع بين الطبيعة الإنسانية والنظام الاجتماعي. وقد اعتقد المرء أنه سيحقّق هذه الغاية بطريقتين؛ بالتقنية الإنتاجية المتزايدة التي تتيح تغذية كل شخص بصورة مُرضية، وبالصورة العقلية الموضوعية عن الإنسان وحاجاته الحقيقية. وإذا عبّرنا عن ذلك بصورة مختلفة، فقد كانت غاية جهود الإنسان الحديث هي خلق مجتمع سوي. وعلى نحو أكثر تخصيصاً، كان هذا يعني المجتمع الذي طوّر أعضاؤه عقلهم إلى حد الموضوعية التي تتيح لهم أن يروا أنفسهم، والآخرين، والطبيعة، في واقعهم الحقيقي، لاكما تحرّفهم المعرفة الطفولية بكل شيء أو الكره الارتيابي الوسواسي غير الطبيعي. وكان يعني المجتمع الذي تطوّر أعضاؤه إلي مرحلة الاستقلال التي يعرفون فيها الفارق بين الخير والشر، حيث يقومون باختياراتهم، وحيث تكون لديهم اقتناعات بدلاً من الآراء، وإيمان بدلاً من الخرافات أو الآراء السديمية. وكان يعني المجتمع الذي ظهرت فيه القدرة على حب أطفالهم، وجيرانهم، وكل الناس، وكل أنفسهم، وكل الطبيعة؛ المجتمع الذي يشعر فيه الفرد بوحدته مع كل الناس، ومع ذلك يحتفظ بإحساسه بالفردية والسلامة، الذي يتجاوز الطبيعة بإبداعه، لابتدميره.

وقد أخفقنا حتى الآن. ولم نجسر الهوّة بين الأقلية التي أدركت هذه الأهداف وحاولت أن تعيش وفقاً لها، والأكثرية ذات الذهنية المتأخرة كثيراً، في العصر الحجري، وفي الطوطمية، وفي عبادة الأوثان، وفي الإقطاعية. فهل ستهتدي الأكثرية إلى السلامة- أم ستستخدم أعظم مكتشفات العقل البشري لمراميها المتّسمة بانعدام العقل والجنون؟ هل سنكون قادرين على خلق رؤية للحياة الخيّرة، السويّة، التي سوف تحرك القوى الحياتية عند أولئك الخائفين من السير إلى الأمام؟ إن البشر في هذا الزمان أمام مفترق طرق حيث يمكن للخطوة المغلوط فيها أن تكون الخطوة الأخيرة.

وفي منتصف القرن العشرين، نمت كتلتان اجتماعيتان كبيرتان، ولأن كلاً منهما تخاف من الأخرى، بحثتا عن الأمن في إعادة التسلّح العسكري دائم الازدياد. والولايات المتحدة وحلفاؤها هي الدول الأغنى؛ ومستوى عيشها هو الأعلى، واهتمامها بالراحة والسرور أكبر من الدول المنافسة لها، وهي الاتّحاد السوفييتي والدول التابعة له، والصين. ويزعم كلا الطرفين المتنافسين أن نظامه يَعِدُ بالخلاص النهائي للإنسان، ويضمن فردوس المستقبل. ويزعم كلاهما أن الخصم يمثّل نقيضه تماماً، وأن نظامه يجب اجتثاثه- على المدى القصير أو الطويل- إذا كان للجنس البشري أن ينجو. ويتكلم كلا المتنافسين على أساس مُثُل القرن التاسع عشر. فيتكلم الغرب باسم مثُل الثورة الفرنسية، في الحرية، والعقل، والفردية. والشرق باسم الأفكار الاشتراكية حول التضامن والمساواة. وينجح الطرفان في أَسْر الخيال وكسب الولاء التعصّبي من مئات الملايين من الناس.

ويوجد اليوم اختلاف حاسم بين النظامين. ففي العالم الغربي توجد حرية في التعبير عن الأفكار المنتقِدة للنظام القائم. والنقد والتعبير عن الأفكار المختلفة مقموعان بقوة شديدة في العالم السوفييتي. ومن ثم، فإن العالم الغربي يحمل في داخله إمكانية التحوّل التقدّمي السلمي، في حين أن مثل هذه الإمكانيات تكاد تكون غير موجودة في العالم السوفييتي؛ وحياة الأفراد في العالم الغربي خالية من إرهاب السجن، أو التعذيب، أو الموت، الذي يواجه أي عضو في المجتمع السوفييتي لم يصبح كائناً آلياً يؤدي وظيفته جيداً. وبالفعل، فقد كانت الحياة في العالم الغربي، وهي إلى الآن في بعض الأحيان، غنية ومفرحة كما كانت في أي مكان في التاريخ البشري؛ والحياة في الاتحاد السوفييتي لايمكن أن تكون مفرحة، كما لايمكن بالفعل أن تكون والجلاد يترصّد خلف الباب.

ولكن من دون تجاهل الاختلافات الهائلة بين الرأسمالية الحرة والشيوعية

التسلّطية اليوم، فإن من قِصَر النظر ألا نرى أوجه الشبه، ولاسيما كما ستنمو في المستقبل. فكلا النظامين قائم على التصنيع، وغايتهما الزيادة الدائمة للفعالية الاقتصادية والثروة. وهما مجتمعان تديرهما فئة إدارية، وسياسيون محترفون. كلاهما مادّي في نظرته بصورة محكمة، بقطع النظر عن الأيديولوجيا المسيحية في الغرب والوعود الخلاصيّة الدنيوية في الشرق. وهما ينظّمان الإنسان في نظام مركزي، في المصانع الضخمة، والأحزاب السياسية الجماهيرية. وكل إنسان هو سِنّ في آلة، وعليه أن يؤدي وظيفته بسلاسة. ويتحقّق هذا الأمر في الغرب بمنهج الاشتراط السيكولوجي، والإيحاء الجماعي، والمكافآت المالية. وفي الشرق، بكل ذلك، بالإضافة إلى استخدام الإرهاب. ويمكن أن يُفترض أنه كلما نما النظام السوفييتي اقتصادياً، قلّت القسوة التي يُضطر إليها في استغلال أكثرية السكان، ومن ثم يمكن أن يزداد إحلال طرق الاحتيال السيكولوجي محل الإرهاب. والغرب ينمو بسرعة في اتجاه **«العالم الجديد الشجاع»** عند هكسلي، والشرق باتجاه " **1984** " عند أورويل. ولكن كلا النظامين يجنح إلى التلاقي.

ما هي التوقعات، إذن، بشأن المستقبل؟ إن الاحتمال الأول، ولعله الأرجح، هو الحرب الذريّة. وحصيلة حرب كهذه هي، على الأرجح، دمار حضارتنا الصناعية، وارتداد العالم إلى المستوى الزراعي البدائي. أو إذا ثبت أن التدمير لن يكون شاملاً كما يعتقد مختصون كثيرون في هذا المجال، كانت النتيجة هي ضرورة أن ينظّم الطرف الظافر العالم بأسره ويسيطر عليه. ولايمكن أن يحدث هذا الأمر إلا في دولة مركزية قائمة على القوة -ولايختلف الأمر إلا قليلاً إذا كان مقر الحكم هو موسكو أو واشنطن. ولكن، لسوء الحظّ، حتى تجنّب الحرب لايَعِد وحده بمستقبل مشرق. ففي تطوّر الرأسمالية والشيوعية كما يمكن أن نتصورهما في السنوات الخمسين أو المائة القادمة، سوف تتواصل عملية الأتمتة والاغتراب.

وسوف يتطور كلا النظامين إلى مجتمعات إدارية، سكانها جيدو التغذية، جيدو الملبس، مُشبِعون رغباتِهم، وليست لديهم رغبات لايمكن إشباعها؛ كائنات آلية، تتّبع الإيعازات من دون قوة، وتقاد من دون قادة، تصنع الآلات التي تعمل كالبشر وتُنتج البشر الذين يعملون كالآلات؛ والبشر، الذين يتدهور عقلهم في حين يرتفع ذكاؤهم، يخلقون بذلك وضعاً خطيراً في تجهيز الإنسان بالقدرة المادية العظمى من دون الحكمة في استخدامها.

ويفضي هذا الاغتراب والأَتْمتة إلى الجنون دائم التزايد. فلايكون للحياة معنى، ولايكون هناك فرح، ولاإيمان، ولاواقع. وكل شخص «سعيد»- ماخلا أنه لايشعر، ولايعقل، ولايحب.

وفي القرن التاسع عشر كانت المشكلة هي أن «**الله قد مات**»؛ والمشكلة في القرن العشرين هي أن «**الإنسان قد مات**». وفي القرن التاسع عشر كان انعدام الإنسانية يعني القسوة؛ وفي القرن العشرين يعني الاغتراب الذاتي الفُصامي. وكان خطر الماضي هو أن الناس قد صاروا عبيداً. وخطر المستقبل هو أن البشر قد يصبحون بشراً آليين robots . وصحيح بما فيه الكفاية أن البشر الآليين لايتمردون. فإذا مُنحت طبيعة الإنسان للبشر الآليين، فإنهم لايمكن أن يعيشوا ويظلّوا أسوياء، بل يصبحون «مدمّرين»، فيدمرون عالمهم وأنفسهم لأنهم لم يعودوا يتحملون الضجر في عالم خلو من المعنى.

والخطران المحدِقان بنا هما الحرب و«الروبوتية» robotism . فما البديل؟ الخروج عن المنوال الذي نتحرك فيه، واتّخاذ الخطوة التالية في الولادة والإدراك الذاتي للبشرية. والشرط الأول هو إلغاء تهديد الحرب الذي يُنذرنا جميعاً ويشلّ الإيمان والمبادرة. ويجب أن نأخذ المسؤولية عن كل البشر، وأن ننشئ على المستوى العالمي ما أنشأته البلدان العظمى داخلياً، وأن نحقّق التقاسم النسبي للثروة والتوزيع

الجديد والأعدل للموارد الاقتصادية. ويجب أن يؤدي هذا إلى أشكال من التعاون والتخطيط الاقتصاديين العالميين، وإلى أشكال من الحكومة العالمية وإلى النزع الكامل للأسلحة. ويجب أن نحافظ على النهج الصناعي. ولكن علينا أن نضفي اللامركزية على العمل والدولة لمنحها **أبعاداً إنسانية**، ولانسمح بالمركزية إلا إلى حدّ مفضّل يكون ضرورياً بسبب متطلبات الصناعة. وفي المجال الاقتصادي نحتاج إلى الإدارة المشتركة من كل من يعمل في مشروع، لنتيح المجال لمشاركتهم الفعالة والمسؤولة. ويمكن أن توجد الأنواع الجديدة لهذه المشاركة. وفي المجال السياسي، نعود إلى ملتقيات البلدة، بإحداث آلاف الجماعات التي تتلاقى وجهاً لوجه، التي تكون جيدة المعلومات، وتتناقش، وتتجمع قراراتها في «مجلس نواب» جديد. والانبعاث الثقافي يجب أن يضم التعليم العملي للصغار، وتعليم البالغين، والنظام الجديد للفن الشعبي والشّعيرة المدنيّة في كل أنحاء الأمة بأسرها.

إن البديل الوحيد الذي لدينا من خطر «الروبوتية» هو الكوميونيتارية الإنسانية. وليست المشكلة أساساً هي المشكلة القانونية للملكية الممتلكات، ولامشكلة تقاسم **الأرباح**، بل هي تقاسُم **العمل**، تقاسم **التجربة**. ولابد من إحداث تغييرات في الملكية إلى الحد الذي تكون فيه ضرورية لخلق جماعة عمل، ولمنع حافز الربح من توجيه الإنتاج إلى الاتجاهات المؤذية اجتماعياً. ويجب أن يكون الدخل مساوياً للحد الذي يمنح كل شخص الأساس المادي لحياة كريمة، فيمنع الفوارق الاقتصادية من خلق خبرة للحياة مختلفة جوهرياً في الطبقات الاجتماعية المتنوّعة. ويجب أن ينتهي استغلال الإنسان للإنسان، وأن يصبح الاقتصاد خادم الإنسان. ويجب أن يخدم رأس المال العمال، فالأشياء يجب أن تخدم الحياة. وبدلاً من التوجّه الاستغلالي والادّخاري، اللذين كانا سائدين في القرن التاسع عشر، والتوجّه التلقّفي والتسويقي اللذين يسودان اليوم، فإن **التوجّه الإنتاجي** يجب أن يكون الغاية التي تخدمها كل التدابير الاجتماعية.

ويجب ألا يحدث أي تغيير بالقوة، ويجب أن يكون في وقت واحد تغييراً في المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية. والتغييرات المقتصرة على مجال **واحد** مدمّرة لكل تغيير. وكما أن الإنسان البدائي كان عاجزاً أمام القوى الطبيعية، فالإنسان الحديث عاجز أمام القوى الاجتماعية والاقتصادية التي خلقها بنفسه. فهو يعبد أعمال يديه، ويطأطئ رأسه للأوثان الجديدة، ومع ذلك يُقسم باسم الله الذي أَمَره بتحطيم كل الأوثان. وليس في مكنة الإنسان أن يحمي نفسه من عواقب جنونه إلا بخلق مجتمع سوي يمتثل لحاجات الإنسان، الحاجات التي هي راسخة في شروط وجوده ذاتها. إنه المجتمع الذي يتواصل فيه الإنسان مع الإنسان بمحبة، ويكون فيه مترسّخاً في صلات الأخوية والتضامن، لافي روابط الدم والأرض؛ المجتمع الذي يمنحه إمكانية تجاوز الطبيعة بالإبداع لابالتدمير، والذي يكتسب كل شخص فيه الإحساس بالذات بخبرة أنه فاعلُ قدراتِه لابالتماثل، والذي يوجد فيه نظام للتوجّه والإخلاص من دون أن يحتاج الإنسان إلى تحريف الواقع أو عبادة الأوثان.

وبناء هذا المجتمع يعني اتّخاذ الخطوة التالية؛ إنه يعني إنهاء التاريخ «شبه البشري»، وهو مرحلة لم يكن الإنسان قد صار فيها إنساناً تماماً. ولايعني ذلك «آخرة الأيام»، و«اكتمال» حالة الانسجام التام التي لاتواجه الناسَ فيها منازعاتٌ أو مشكلات. بل على العكس، فقَدَر الإنسان أن وجوده تغشاه التناقضات، التي عليه أن يحلّها من دون أن يحلّها أبداً. وعندما يكون قد تغلّب على الحالة البدائية للتضحية بالبشر، سواء في الحالة الطقسية عند الأزتيك (*) أو في الشكل الدنيوي للحرب، وعندما يكون في مقدوره أن ينظّم علاقته مع الطبيعة بعقل لابعماء،

(*) الأزتيك Aztecs: شعب من شعوب المكسيك الأصليين قضى عليه الفتح الإسباني سنة 1519، وكانت له حضارة متميزة ومتقدمة. (**المترجم**)

وعندما تصبح الأشياء خَدَمه حقاً لاأوثانه، سيواجه المنازعات والمشكلات الحقيقية؛ فينبغي له أن يكون مغامراً، شجاعاً، متخيّلاً، قادراً على الألم والفرح، ولكن ستكون قدراته في خدمة الحياة، وليست في خدمة الموت. والمرحلة الجديدة من التاريخ البشري، إذا حدثت، ستكون بداية جديدة، لانهاية.

إن الإنسان اليوم مجابَه بالخيار الأهمّ: لابين الرأسمالية والشيوعية، وإنما بين الروبوتية (من كلا النوعين الرأسمالي والشيوعي)، والاشتراكية الكوميونيتارية الإنسانية. ويبدو أن جلّ الوقائع تشير إلى أنه يختار **الروبوتية**، وذلك يعني، على المدى الطويل، الجنون والدمار. ولكن كل هذه الوقائع ليست قوية إلى الحّد الذي يقضي على إيمان الإنسان بالعقل، والإرادة الطيبة، والسلامة. ومادمنا نستطيع أن نفكّر في خيارات أخرى، فلسنا ضائعين؛ ومادمنا نستطيع أن نتشاور ونخطّط معاً، نستطيع أن نأمل. ولكن الظلال تستطيل فعلاً؛ وأصوات الجنون تغدو أشدّ ارتفاعاً. ونحن في مرحلة بلوغ الحالة التي تقابل رؤيا كبار معلّمينا؛ ومع ذلك فنحن في خطر دمار حضارتنا، أو الروبوتية. وقد قيل لقبيلة صغيرة قبل آلاف السنين: «أضع أمامكم الحياة، والموت، البركة واللعنة- فاختروا الحياة.» وهذا هو خيارنا أيضاً.



جدول المحتويات

الصفحة

الصفحة

الطبعة الأولى / ٢٠٠٩

عدد الطبع ١٠٠٠ نسخة

